

ПРАВОСЛАВНЫЙ
ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИКЪ



98-й (35-й) ВЫПУСКЪ

ИЗДАНИЕ
ИМПЕРАТОРСКАГО ПРАВОСЛАВНАГО ПАЛЕСТИНСКАГО
ОБЩЕСТВА

С.-Петербургъ
1998

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИМПЕРАТОРСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

ВЫПУСК

98 (35)

СБОРНИК

ПАМЯТИ Н. В. ПИГУЛЕВСКОЙ



С.-ПЕТЕРБУРГ • 1998

Очередной выпуск «Православного Палестинского сборника» посвящен памяти известного отечественного историка, чл.-корр. АН Н. В. Пигулевской, возобновившей в 1954 г. это издание и подготовившей к печати 24 выпуска. Сборник содержит статьи коллег и учеников Н. В. по древней и средневековой истории Палестины, Ближнего Востока, Византии, культуре, рукописному наследию народов восточнохристианского круга, христианскому искусству. В выпуске впервые публикуется ряд архивных документов, относящихся к деятельности Императорского Православного Палестинского Общества в период после октябрьского переворота.

Издание предназначено филологам, историкам, искусствоведам, специалистам по древней и средневековой культуре.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

И. М. ДЬЯКОНОВ, В. М. КИСЛОВ, О. Л. КОЛОВОВ,
Н. Н. ЛИСОВОЙ, Е. Н. МЕЩЕРСКАЯ (ответственный секретарь),
О. Г. ПЕРЕСЫПКИН (ответственный редактор),
чл.-корр. М. Б. ПИОТРОВСКИЙ, В. А. САВУШКИН,
акад. О. Н. ТРУБАЧЕВ, И. С. ЧИЧУРОВ,
чл.-корр. Я. Н. ЦАПОВ

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
согласно проекту № 98-01-16269*

*Памяти
Нины Викторовны
Пигулевской*

К СТОЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Н. В. ПИГУЛЕВСКОЙ (1894—1970)

Н. В. Пигулевская (урожд. Стебницкая) родилась 1 января 1894 г. в Петербурге. Украинско-польский род Стебницких, из которого она происходила, дал нашему отечеству немало известных ученых. Дед Нины Викторовны, Иероним Иванович Стебницкий, чл.-корр. Академии, был известным географом-топографом и руководил топографическими экспедициями в Закавказье, Средней Азии, Турции и Иране. Отец ее — Виктор Иеронимович, будучи юристом, занимался изучением права горцев Кавказа. Так что интерес к востоковедению у Нины Викторовны возник несомненно в кругу семьи.

Среднее образование Н. В. Пигулевская получила в частной гимназии М. Н. Стоюниной, которую она окончила в 1911 г. с золотой медалью. Осенью 1912 г. Нина Викторовна поступила на историко-филологический факультет Высших женских (Бестужевских) курсов, единственного в России женского университета. Там она училась у И. М. Гревса (средневековая история), О. А. Добиап-Рождественской (латинская палеография), Ф. Ф. Зелинского (античная история и словесность), И. Д. Андреева и А. В. Карташева (история церкви и идейных течений раннего средневековья). Под влиянием последних Н. В. Пигулевская выбрала для себя редкую область научных занятий — историю раннехристианской и византийской церкви. Поставив перед собой задачу изучения столь сложного явления, Нина Викторовна вскоре поняла необходимость усвоения восточных языков — древнееврейского и сирийского, требуемых для глубокого исследования источников по истории христианской церкви. Курсы этих языков она прослушала у гебраиста М. Н. Соколова и сиролога А. П. Алявдина, но памятники Библии с ней читал и комментировал академик П. К. Коковцов. П. К. Коковцов оказал огромное влияние как на формирование научных интересов Нины Викторовны, так и на методы и стиль ее работы, когда выводы основываются на точном филологическом анализе источников. Таким образом в 1918—1922 гг. Н. В. Пигулевская, занимаясь на восточном, с 1920 г. — факультете общественных наук университета, получила второе высшее образование, превзойдя по широте своего научного кругозора некоторых учителей.

Нина Викторовна упорно двигалась к поставленной цели, и это тем более удивительно, поскольку происходило в годы большевистской революции и гражданской войны, когда рушились устои общества, которому она принадлежала по рождению и воспитанию, когда с беспощадной жестокостью подавлялось и искоренялось мирозерцание, которое она с детства усвоила и которому не изменила в течение всей своей жизни.

Успехи в избранной Н. В. Пигулевской научной области подтверждаются ее ранними работами. Сохранившиеся в рукописях и находящиеся ныне в Архиве АН доклады, статьи и конспекты посвящены анализу источников по истории раннего христианства: апокрифическим «Одам Соломона», проблеме авторства Евангелия от Иоанна, теме «Иисус Христос и „народ земли“ в евангелии и апостольской проповеди». Лишь последняя из названных работ была посмертно опубликована, правда с измененным по цензурным соображениям заглавием: «Из истории социальных и религиозных движений в Палестине в римскую эпоху». Многие наблюдения Нины Викторовны, изложенные в этих работах, ее выводы, в частности мнение о более раннем, чем тогда считалось, времени возникновения Евангелия от Иоанна, можно встретить в современных научных штудиях. Но некоторые из проблем, поднятых Н. В. Пигулевской (например, вопрос о языке оригинала «Од Соломона»), до сих пор не решены со всей определенностью, несмотря на то что со времени ее первых опытов библиография по «Одам Соломона» увеличилась более чем на тысячу титулов.

Ранние работы Н. В. Пигулевской отличаются стремлением выявить в источниках отражение важнейших социальных явлений, что, конечно же, было вызвано бурными событиями в окружающем мире. Желанием понять новую жизнь, приспособиться к ней можно объяснить и ее вступление в просветительский кружок А. А. Мейера «Воскресенье». Он возник в конце 1917 г. и стал идеологическим преемником «левого» крыла петербургского религиозно-философского общества (1907—1917 гг.). Его ядро составляли сам А. А. Мейер, философ Г. П. Федотов, художница К. А. Половцева. «Воскресенье» ставило задачу преодоления духовного разрыва между интеллигенцией и народом, пыталось соединить христианство и социализм, старалось работать среди молодежи, пропагандируя и отстаивая христианские ценности. При этом члены кружка уповали на силу личного нравственного примера. Так, А. А. Мейер писал: «Христианство обязывает начать жить с себя, а если из нас составится сила, она сделает, что нужно, не захватывая власти». Несмотря на мирную программу поисков путей возрождения общества, организация была сочтена контрреволюционной, почти все ее члены были арестованы и приговорены к различным срокам лагерей. Н. В. Пигулевская была арестована 11 декабря 1928 г., получила срок 5 лет, была отправлена на Соловки и работала там регистратором Учраспредотдела до 1931 г., когда в результате приобретенной в лагере болезни была активирована и переведена на поселение в Архангельск. Благодаря помощи близких, Нина Викторовна уже в Архангельске стала получать научную литературу и возобновила исследовательскую работу. Лишь в 1934 г. она вернулась в Ленинград.

Еще до окончания университета Н. В. Пигулевская поступила на работу в Гос. Публичную библиотеку, в отдел рукописей на должность хранителя восточных рукописей. Следуя совету П. К. Коковцова, она обратила внимание на малоизученные, а то и просто неизвестные сирийские рукописи. С этого времени с описания сирийских рукописей и их изучения начался путь Н. В. Пигулевской в качестве сиролога. В этой отрасли востоковедения Нина Викторовна проявила свой талант наиболее полно и оригинально, увлеченно работая до конца жизни. Результаты ее деятельности могут быть сведены к двум основным положениям. Труды Н. В. Пигулевской впервые в мировой науке показали сирийскую культуру во всем ее объеме и полноте. Она впервые оценила важность сирийских источников для истории христианской церкви, осознала и продемонстрировала то, что многие культурные и идеологические явления разноязычного христианского мира, существующие теперь уже около двух тысяч лет, уходят корнями в сирийскую почву. В 1941 г. Нина Викторовна опубликовала обобщающую статью по сирологии, которая называлась «Сирийская культура средних веков и ее историческое значение». Этот очерк содержал пока единственную в исторической науке развернутую характеристику сирийской культуры средневековья и ее роли в общем процессе развития человечества. Углубленному исследованию всех затронутых в статье проблем должна была быть посвящена книга Н. В. Пигулевской «Культура сирийцев в средние века». К сожалению, книга осталась незавершенной, некоторые ее разделы Нина Викторовна не успела написать. Но и изданная после ее смерти в неполном виде, монография вызвала большой резонанс в научном мире и теперь уже переведена на польский и арабский языки. Еще в 1965 г. Н. В. Пигулевская изложила замысел книги в тезисах «Вклад сирийцев в мировую культуру», которые представляют разностороннюю и детально разработанную программу деятельности в области сирологии, рассчитанную на многие годы.

Не менее полная программа исследований была предложена Н. В. Пигулевской в докладе «Византия и Восток», прочитанном на сессии Отделения истории и философии АН в 1944 г. Определяя положение средневековой Византии «как золотого моста между Востоком и Западом, смыкающего азиатский и европейский берега Босфора», она констатировала, что весь возникший из-за этого географического фактора «комплекс связей и отношений создал исключительное своеобразие и неповторимую историю». По мнению Н. В. Пигулевской, это открывало большие перспективы для исследования такого, уже давно освоенного дореволюционной наукой, но прочно забытого после 1917 г. явления, как «христианский Восток». Нина Викторовна сама активно включилась в работу по воплощению в жизнь изложенных в докладе замыслов. В конце 40-х—начале 50-х гг. одна за другой выходят ее книги «Византия и Иран на рубеже VI и VII веков», «Византия на путях в Индию», «Города Ирана в раннем средневековье», «Арабы у границ Византии». Базирующиеся на комплексном изучении разноязычных (греческих, латинских, сирийских, арабских, иранских) и разножанровых (историография, агиография, патристика, юридические документы, надписи) источников, эти книги нарисовали яркую картину постоянных в

период средневековья внешнеполитических, социально-экономических, культурных и духовных связей между Востоком и Западом. Проанализировав торговые отношения, подробно изучив торговые морские и сухопутные дороги, которыми Средиземноморье связывалось с Китаем и Индией, Н. В. Пигулевская показала, насколько условны расхожие представления о границе между Востоком и Западом. Своеобразные взгляды на окружающий мир и Вселенную, христианское мировоззрение становились объединяющим началом в отношениях между Византией и Ираном. В дальнейшем христианизация арабских племен явилась той формой, в которой происходило их взаимодействие с двумя великими державами средневековья. В западной части арабского мира, сфере влияния Византии, христианство приобрело монофизитскую окраску, в восточной части бытовало несторианство, пустившее глубокие корни в Иране и оттуда распространившееся в Центральную Азию и Китай.

Для успешного претворения в жизнь работы по изучению христианского Востока Н. В. Пигулевская создала в Институте востоковедения уникальный коллектив, официально зарегистрированный в 1958 г. как Кабинет Ближнего Востока. В него вошли ее коллеги и ученики, специалисты по кумрановедению, истории эллинистического Ближнего Востока, сабаистике и южноаравийской цивилизации, иранистике и сирологии. При Кабинете прошли подготовку многие специалисты по истории христианства в Закавказье и Средней Азии.

Говоря о роли Н. В. Пигулевской в деле изучения восточнохристианского наследия, нельзя не вспомнить и того обстоятельства, что с 1950 г., когда Президиум АН принял решение об активизации деятельности Палестинского общества, Нина Викторовна вплоть до своей кончины в 1970 г. являлась его бессменным вице-председателем и организатором научной работы. В течение почти двух десятилетий она выполняла обязанности ответственного редактора «Палестинского сборника», который сама же и возобновила. При ее жизни было подготовлено 24 выпуска сборников, содержащих статьи и монографии.

В настоящее время Петербургское отделение Императорского Православного Палестинского общества продолжает придерживаться того направления, которое было задано Н. В. Пигулевской, — изучать не только Палестину как центр крупнейших монотеистических религий, но и восточное христианство во всех его разноязычных ипостасях. Проведенные за последнее десятилетие научные сессии Общества по своим темам созвучны тем исследовательским направлениям, которым отдавала предпочтение Нина Викторовна: «Историография на Ближнем Востоке», «Школьное образование на Ближнем Востоке», «Этническое и конфессиональное самосознание на Ближнем Востоке», «Византия и Восток».

В настоящем выпуске «Православного Палестинского сборника» также представлены статьи, отражающие научные интересы Н. В. Пигулевской.

Е. Н. Мещерская

ПОНЯТИЕ «ТАЙНА» В КУМРАНСКИХ ТЕКСТАХ

1996 г. является промежуточным между двумя возможными юбилейными датами «открытия века», как журналисты и ученые обозначили находку произведений еврейской письменности в районе городища Хирбет-Кумран на северо-западном побережье Мертвого моря (тогда территория Иордании). Действительная дата находки, как выяснилось много позднее, — весна 1945 г., когда молодой бедуин, Мухаммед Ди'б (Волк) из племени Та'амире, в поисках овцы нашел в пещере кожаные свитки и их куски и кусочки, покрытые непонятными ему письменами. В условиях не закончившейся еще второй мировой войны его привлекла дефицитная кожа на заплаты очень нуждавшейся в них обуви. Для этой практической цели кожа, большей частью пергамент, оказалась непригодной, но пастух не спешил ее выбросить. Лишь через 2 года, в 1947 г., к находкам подобрался жуликоватый антикварий из Вифлесама, через которого сведения выплыли наружу и о них был оповещен весь читающий и слушающий радио мир. Первые сведения в печати, по моему мнению (осень 1947 г.), и должны быть отправной точкой для подытоживания результатов открытия, но все же пятидесятилетний срок можно считать наступившим.

Сегодня особенно хочется указать на то значение, которое для нашей страны имели высокая культура и широкие интересы двух уже тогда пожилых женщин-ученых, изучавших античную и средневековую историю стран Переднего Востока. В отделе хроники академической серии «Эпиграфика Востока» появилось в 1954 г. краткое анонимное сообщение о находке рукописей древнееврейской письменности в пещере недалеко от берега Мертвого моря; отмечалась их высокая историческая ценность на основе мнения западных специалистов. Заметка принадлежала редактору ежегодника проф. В. А. Крачковской, которая таким образом является «первооткрывателем» в нашей стране этих важнейших для истории культуры источников. Сравнительно позднюю реакцию советской науки на сенсационное открытие можно объяснить тем обстоятельством, что память о процессе «врачей-евреев» была еще совсем свежа, цепная реакция не успела закончиться и, естественно, ни пресса, ни радиопрограммы не стремились отражать и пропагандировать новые достижения в истории иудаизма.

У нас эту роль взяли на себя представители гуманитарных наук, в первую очередь востоковеды. Необходимо отметить в этой области особые заслуги чл.-корр. АН СССР, проф. Н. В. Пигулевской. Она поддерживала новую отрасль науки с самого ее начала и до конца своей жизни во всех сферах своего влияния: в редакциях научных журналов и сборников, в Палестинском Обществе, заседания которого регулярно предоставляли место докладам и сообщениям по темам, связанным с изучением рукописей Мертвого моря. «Палестинский сборник» под ее редакцией всегда был готов публиковать новые материалы: первые переводы этих памятников на русский язык появились именно на его страницах. Возглавляемый ею Кабинет Ближнего Востока особенно охотно включал в свои исследования темы, связанные с историей возникновения монотеистических (христианской) религий, присоединяя сюда и материалы Хирбет-Кумрана по мере их публикации и изучения.

В настоящем сообщении мы останавливаемся на одном филологическом пункте, косвенно связанном со всей историей кумранских текстов. Как известно, в первые годы и десятилетия после их открытия, иногда и до сего времени, от них ждали чего-то чудесного и таинственного, такого, что может мигом осветить и объяснить природу христианского и даже иудейского вероучения в новом аспекте. Прослеживалась тенденция видеть в Праведном Наставнике (или Учителе Праведности) прообраз Христа и даже самого Христа; исследователи находили в текстах намеки на распятие и воскресение и даже прямые сообщения об этом и т. д. и т. п. Детальное изучение всех первичных и дополнительно открытых текстов, как известно, не вполне подтвердило подобные толкования, но ожидание тайн может существовать и теперь и всегда, если оно опирается на тот неоспоримый факт, что члены иудейской общины, жившие в Хирбет-Кумране и некоторых других местах, стремились ограничить распространение сведений о жизни и деятельности своей общины. Вступающий в ее ряды принимал страшные клятвы не разглашать ничего посторонним, в особых обрядах клятвы такого рода возобновлялись ежегодно. О верности им в самых крайних обстоятельствах свидетельствует также известное место в описании ессеев у Иосифа Флавия. Ни один из членов общества не мог привлечь нового адепта без предварительного ведома и одобрения главы администрации данного лагеря, сказано в «Дамасском документе» (CD). Из этого следует, что общество ессеев-кумранцев имело секреты и стремилось их хранить. Отсюда возникает интерес к понятию тайны в терминологии кумранской литературы. И, как ни странно, изучение самого термина показывает, что в понятии тайны собственно нет ничего секретного, что следовало бы охранять от посторонних глаз. Для понятия «тайна» (библейско-арам., заимствовано из персидского) и в Библии, и в кумранской литературе применяется слово *gāz* (мн. ч. *gāzīm*), дополнительно к нему существует термин *šōd*, первичное значение которого «тайный совет», «тайное совещание», а затем предмет такого совета, совещания, то, что не выносится на всеобщее обсуждение.

В кумранских текстах слово *gāz* встречается в ораторско-поэтической речи. Первое место по словоупотреблению занимают «Благодарственные гимны» (1 QH) — 19 раз. В «Уставе общины»

(1 QS) находим его 8 раз, но только в заключительных гимнах прославления величия Бога и его мироздания (табл. IX—XI) и в табл. II—IV, содержащих «Учение о двух духах». В «Войне сынов Света против сынов Тьмы» (1 QM) термин *gāz* встречается 5 раз во вставных гимнах-молитвах и один раз в лозунге на сигнальных «трубах засады» (1 QM, III, 8—9: «Тайны Бога на погибель нечестию!»). Еще 4 раза мы видим его в «Толковании на кн. Аввакума» (1 Qp, Nab.), самая цель которого — раскрыть «тайны (вечные)» содержания слов библейского пророка. Однажды его употребляет «Дамасский документ» (CD) в изложении прошлого Израиля, приведшего к образованию общины благодаря чудесной помощи Бога. Еще с десятков примеров употребления *gāz* (тайна) можно найти в разрозненных фрагментах литургического характера, в толковании и в отрывке, известном под названием «Книга Тайн» (1 QMyst) именно потому, что в небольшом количестве уцелевших строк данное слово встречается 4 раза и речь в них идет о непостижимости поведения человека и человеческого общества, понимающего добро, но поступающего до определенного срока по законам нечестия. Только частицей божественного разума, которая уделена человеку, он может постигать тайны Божии или лишь соприкасаться с ними.

Часто понятие «тайна» определяется словами «чудо, диво», переводимыми в таких случаях как русские прилагательные «чудесные, дивные» тайны. «И милость Твоя — всем сынам благоволения Твоего, ибо Ты научил их тайне Твоей истины и дивными тайнами вразумил Ты их» (1 QH, XI, 9—10). Отсюда возникает чувство благодарности за избранничество: «Бла[годарю] Тебя, Господи, что вразумил меня Твоей истиной, и Твоим дивным тайнам научил меня» (1 QH, VII, 26—27). Сами тайны просвещают сердце избранника: «...и сияние моего сердца — в тай[ну] совершающегося, и вечносущее — опора моей деснице» (1 QS, XI, 3—4). И далее там же: «Свет в моем сердце от Его чудесных тайн» (1 QS, XI, 5). Тайной мудростью Бог не только вразумляет человека, но и обличает, упрекает его: «Ибо Ты, Боже мой <...> Ты тягнешься тяжбою моей; если даже в тайне Твоей мудрости наставил Ты меня» (1 QH, IX, 23). Источник тайны знания именно разум: «И удостоверенное я услышал ради Твоей дивной тайны. Твоим Святым Духом рас[крыл] Ты внутри меня знание в тайне Твоего разума...» (1 QH, XII, 12—13). Это Откровение мудрости направлено на человека ради славы его Творца. Это видно из 1 QH, XIII, где после упоминания: «...и в Твоих чудесных тайнах...» (1 QH, XIII, 2) и довольно лакунированного текста читается: «И в тайнах разума Твоего <...> все это, чтоб возвестить Твою славу <...> дух плоти, чтоб понять все это и чтоб уразуметь <...> великий» (1 QH, XIII, 13—14). Глубины тайн доступны лишь самому Богу, как свидетельствует заключение «Устава общины»: «Нет другого, помимо Тебя, чтобы возразить на Твой совет и чтоб уразуметь весь Твой священный замысел и всмотреться в глубину Твоих тайн и понять все Твои чудеса вместе с силой Твоей мощи» (1 QH, XI, 18—20). Тайну составляет само бытие: «...когда открыл твоему уху тайну должного бы[ть]...» (фрагмент апокрифического текста из 1-й пещеры — 1 Q, № 26, фр. 1, 4). К тайнам относится греховность людей и духов, такие явления, как существование зла и греха,

срок их существования и срок, когда их существование прекратится. Здесь понятие тайны приобретает известную определенность. Касаясь прошлого народа Израиля, «Дамасский документ» говорит: «Но они запятнались людским преступлением и нечистыми путями и говорили: „Это для нас“. Но Бог своими чудесными тайнами очистил их грех и снял их вину, и построил им верный дом во Израиле, какой не стоял ни прежде, ни ныне» (CD, III, 17—19). Таким образом учреждена община («верный дом»). Чудесные тайны обнимают и высшие сферы, как утверждает частично поврежденный текст одного из гимнов «Войны сынов Света...»: «...и тайны чудес Твоих в высотах Твоих...» (1 QM, XIV, 14). Испытания праведников — тайна Бога, и поддержка Им праведников также исполнена тайн: «Итак, вы, сыны Его Завета, крепитесь в горниле Божиим, пока не подымлет он свою руку, исполня горнила свои, тайны свои, чтоб вам устоять» (1 QM, XVII, 8—9). Тайны греховности и зла, тайны Велиала, напротив, направлены на то, чтобы ослабить и погубить избранных: «...входит в кос[ти мои?], чтобы смутить дух и уничтожить силу, сообразно тайнам греха, изменяющим дела Бога своей виной...» (1 QH, V, 35—36). Конкретное содержание тайны составляет временное господство злых сил Кривды, Велиала, Духа тьмы: «Но Бог в тайнах своего разума и в своей славной мудрости дал конец бытию Кривды и в назначенный срок уничтожит ее навеки» (1 QS, IV, 18—19). Именно срок освобождения от власти зла составляет божественную тайну. «Ибо Бог поставил их (Правду и Кривду) мерой в меру до последнего срока» (1 QS, IV, 16). Ессейский истолкователь Писания предупреждает о неуместности нетерпения в желании узнать точное время исполнения обетований: «Ибо все сроки Бога придут согласно их чередѣ, как Он начертал [им] в тайнах своего расчета» (1 Qp, Nab. VII, 13—14). «Толкование на кн. Аввакума» подчеркивает, что «последний срок» должен быть долгим, это подтверждается соответствующим стихом Аввакума, так как «тайны Бога должны поразить чудом, если медит [срок], жди его, ибо непременно придет и не опоздает» (Авв. 2:3—4). В этом месте толкования усматривали особое значение Праведного Наставника, который стоит выше пророков, поскольку Ему известны тайны их слов, в тексте содержится выражение «тайны слов пророков»: «Толкование тому о Праведном Наставнике, которому Бог возвестил все тайны слов рабов Его, пророков» (1 Qp, Nab. VII, 4—5). Контекст в целом явствует, что в данном случае «тайны слов пророков» относятся к «последнему» сроку, которого не знает, не может и не должен знать никто до его наступления. Из «Благодарственных гимнов» видно, что иногда понятие тайны обозначало явления человеческой жизни и жизни природы, недоступные разуму человека той эпохи. Тайна речи — раскрытие мысли через слово также имеет источником Бога, она зависит от воли Бога и совершается по установленным им законам: «Ты сотворил язык одухотворенным, и Ты знаешь его слова. Ты учредил плод уст (т. е. речь) прежде их бытия. И Ты направил слова по шнуру и излиния духа (= дыхания) уст по отмеру. Ты извлек звуки согласно их тайнам и излиния дыхания по их отсчету, дабы возвестить Твою славу и рассказать о Твоих чудесах...» (1 QH, I, 27—30). Подобным же образом трактуются недостижимые тайны

природы, однако в них посредниками между Богом и человеком выступают особые внешние силы — ангелы и духи, исполняющие переданное им. «И Ты разостлал небеса ради славы Твоей... и духов силы по их законам. Прежде чем быть им послами [святыми] <...> вечными духами в их владычестве, светилами ради их тайн, звездами ради их троп, [буйными ветрами] ради их ноши, зарницами и молниями ради их службы, кладовыми запасов для потребностей и[x] ради их тайн» (1 QH, I, 9—13). Фрагмент «Книги Тайн» (1 QMyst, 13, 2) упоминает также «тайны (водной) бездны» — олицетворение стихии воды. Таким образом понятие тайны подчеркивает ограниченность, неполноту разума и знания, неспособность человека самостоятельно проникнуть в законы общества и природы. Что же касается «тайн», скрываемых самой общиной, то они определяются не термином *rāz*, а термином *ṣōd* — тайный совет и объект, предмет тайного совета.

C. B. Starkova

THE IDEA «MYSTERY» IN THE QUMRAN TEXTS

The author reminds that in the 1997 y. 50 years have passed since a sensational find was done on the Dead Sea sides and records V. A. Krachkovskaya and N. V. Pigulevskaya services in the initiation of the Qumran studies in our country.

The author analyses the sence and idea of the word «mystery» (*rāz*) in the Qumran texts and arrives at the conclusion, that this word was for the most part met with oratorical-poetical context. The idea «mystery» emphasizes a narrow-mindedness, imperfection of mind and knowledge, an incapacity of the ordinary man to penetrate into the social and natural laws without assistance.

НОВЫЕ ДОКУМЕНТЫ ДРЕВНЕГО ЙЕМЕНА*

Изучение древней Южной Аравии началось свыше 150 лет назад, практически одновременно с началом изучения других стран Древнего Востока, таких, как Ассирия, Вавилония и Египет. Однако оно проходило в замедленном темпе. Это объясняется прежде всего особенностями имеющихся источников.

Закрытость йеменского общества, продолжавшаяся до середины нашего века, привела к тому, что его изучение проводили лишь путешественники, проникавшие в Йемен и Хадрамаут часто случайно, иногда с опасностью для собственной жизни. Правда, они доставили многочисленные описания древних городов и оросительных сооружений и многочисленные копии или фотографии надписей, но эти материалы оставались разрозненными, отрывочными и весьма трудными для интерпретации.

Нарративные источники, как средневековые арабские, так и античные, на удивление скудны и не дают почти никаких исторических сведений. Так, арабские историки не знают даже правителей Йемена в V в. н. э. Сведения Библии или Геродота не идут ни в какое сравнение с их же данными о Ближнем Востоке, Египте и Месопотамии I тыс. до н. э. Практически историю Йемена даже первых веков н. э. можно изучать только по собственным источникам, как историю Древнего Востока в III—II тыс. до н. э.

Однако и здесь исследователи других областей Древнего Востока имеют немалые преимущества. Они уже давно пользуются материалами археологических раскопок, не только снабжающими их все новыми письменными памятниками, но и дающими надежную хронологическую канву исторических событий и картину развития и взаимовлияния культур.

Между тем в Южной Аравии первые раскопки были проведены лишь в 1932 г. на небольшом провинциальном городище Хадрамаута,¹ а следующие за ними — только через 18 лет, в 1950—1952 гг. Эти блестящие работы американской экспедиции в Тимна², столице древнего Катаба³, и в Марибе, столице Саба⁴, принесли открытие почти тысячи надписей и вывели изучение древнего Йемена на новый уровень. Но следующих раско-

* Статья отредактирована С. А. Французовым.

пок пришлось ждать почти 25 лет. И только с начала 80-х гг. ведутся систематические раскопки, которые осуществляют несколько экспедиций из разных стран во многих областях Йемена. Однако до настоящего времени опубликованы только предварительные сообщения и первые результаты.

Историки Древнего Востока обладают еще одним преимуществом: для всех периодов с начала III тыс. до н. э. они располагают массивами документов, клинописных или папирусных — хозяйственных, экономических, политических, религиозных, иногда литературных и мифологических, позволяющих иметь представление, порой даже детальное, о самых разных сторонах жизни общества. Между тем для Южной Аравии до настоящего времени были известны только эпиграфические памятники — надписи на камне или бронзе. Они всегда носят официальный характер и посвящены очень ограниченному кругу тем. Да и в пределах этих тем надписи скованы жестким канонem. Достаточно сказать, что они всегда составлены в третьем лице, так что даже из 10 000 надписей неизвестна ни одна форма второго или первого лица глагола. Точно так же ограничен и лексический состав текстов. Термины, даже встречающиеся десятки раз, часто находятся только в стереотипных формулах, не позволяющих раскрыть значение слова. Тем более это касается реалий. Так, относительно некоторых богов, даже столь важных, как сабейская Хавбас и катанская Хавкам, до сих пор нельзя с уверенностью сказать, боги это или богини.

Неудивительно, что древний Йемен до сих пор остается таинственной, «экзотической» областью Древнего Востока, известной лишь по легендам. Для европейского читателя это лишь «страна царицы Савской», хотя и в этой роли Йемен вряд ли выпяргывает конкуренцию с Эфиопией. Для мусульманского мира к «царице Савской» прибавляется лишь «Асад Совершенный» ('Ас'ад ал-Камил), легендарный завоеватель Китая и Тибета, оставивший свой шит на вратах Самарканда, хотя и он выглядит бледной копией зү-л-Карнайна (Александра Македонского).

Но и для специалистов древний Йемен является «экзотической» страной: знания о ней не входят в круг «обязательного образования» и часто игнорируются. Только этим можно объяснить тот недавний факт, что известный и серьезный эпиграфист-семитолог Э. Пюеш не опознал в клинописной табличке из Бет-Шемеша запись алфавита лишь потому, что эти буквы были расположены в порядке южносемитского письма.²

В этих условиях становится яснее значение появившихся в последние годы новых письменных памятников из Йемена — документов, написанных на черенках пальмовых листьев или на деревянных палочках, обрезках веток деревьев разных пород.

Интересна история этого сенсационного открытия, растянувшегося на 15 лет. В 1970 г. на городище ас-Савда' (древний Нашан) в Джауфе на севере Йемена была обнаружена каменная стела с изображением двух змей. Когда ее выкапывали из земли, чтобы перевезти в дом принца Хасана ибн Хусайна, внука имама Йахйи, на глубине около метра было найдено несколько деревянных палочек, покрытых письменами. Часть из них рассыпалась, но две, находившиеся в хорошем состоянии, были доставлены принцу. Два года спустя эти палочки на короткое время

были предоставлены для изучения известному сабеисту М. Гулю (ал-Гулу), профессору университета в Ирбиде в Иордании.³

Они представляли собой две палочки длиной 16 и 12 см и диаметром около 3 см, полностью заполненные письменами. Каждая содержала 14 строк, расположенных вдоль палочки. Начало и конец текста разделялись горизонтальной чертой.

Письмо было очень своеобразным и настолько отличалось от всего, что было известно в Южной Аравии и вообще на Ближнем Востоке, что первоначально возникло предположение об индийском происхождении документов, впрочем, быстро отвергнутое. Вскоре удалось установить число знаков — около 30, что совпадает с числом знаков южноаравийского алфавита (включая словоразделитель). Письмо М. Гуля определил как «ма'инский курсив» (что, впрочем, также оказалось неточным).

В том же году М. Гуль выступил с серией докладов о новых документах,⁴ однако дешифровка была еще в самом начале и ее результаты столь неконкретны, что эти сообщения не привлекли внимания исследователей.

По сходству с монументальным письмом надписей удалось первоначально определить только две буквы, *t* и *g*. Последовала удачная догадка — чтение имени главного божества Южной Аравии, «Астара, что позволило определить значение уже четырех букв. Столь же смелая догадка о чтении формулы *'ttr/w'lmqh* «Астар и 'Алмаках», известной по сабейским надписям, дала значение еще шести знаков. Это и послужило основой для дешифровки.

Чтобы оценить эти догадки, отметим, что имена богов — чрезвычайная редкость в документах на дереве. К тому же формула «Астар и 'Алмаках» встречается только в сабейских надписях и весьма неожиданна в Джауфе, на территории древнего Матана.

Дешифровка продвигалась довольно медленно, но к 1977 г., когда М. Гуль представил ее результаты на обсуждение группы, готовившей «Сабейский словарь», в которую входили лучшие сабеисты мира А. Бистон, Ж. Рикманс, В. Мюллер, алфавит был уже почти полностью установлен, хотя чтение текстов оставалось еще во многом сомнительным.

Основную трудность в чтении документов представляет письмо. Оно производит полное впечатление курсива, хотя знаки и не соединяются между собой. Однако в нем наличествует главная характерная черта курсива, очень схожее, практически одинаковое написание нескольких букв, различающихся только положением в строке. На практике же и положение в строке часто не выдерживается и различение букв возможно только по смыслу слова. Схожие буквы очень многочисленны. Такие группы составляют знаки *'k-s-q*, *'l-y-b-m*, *w-h-t*, *g-f-z*, *t-s-s*, а также пары *g-g*, *d-d*. Индивидуальные, легко различимые формы имеют только четыре буквы — *p*, *š*, *t* и *ḏ*, да и то при небольшом повреждении или плохой сохранности знака *p* можно легко спутать с *ḥ* или словоразделителем и т. д.

Такие сложности письма преодолеваются при беглом чтении, словами или целыми словосочетаниями, формулами, но при малом объеме известных текстов чрезвычайно затрудняют их чтение и дешифровку. К тому же документы М. Гуля оказались

частными письмами, совершенно новым жанром, никак не представленным в эпиграфике и изобилующим новыми, неизвестными словами и даже грамматическими формами. Да и вообще частные письма — весьма сложный для понимания жанр.

Именно письмо стало первым предметом исследования. Работа Ж. Рикманса, снимавшего копии с документов, возвращаясь к ним по многу раз, позволила ему детально описать письмо документов М. Гуля и дать первый алфавит нового письма (которое он назвал минускульным или строчным). Изучение еще семи документов, которые стали известны к 1985 г., позволило даже составить таблицу развития письма.⁵ При этом выяснилось, что письмо хотя и принадлежит несомненно руке профессионалов-писцов, но довольно сильно изменяется от одного документа к другому. Почти каждый новый документ приносит индивидуальные формы отдельных букв, не встречающиеся в известных текстах. Возможно, что в некоторых текстах можно встретить и разные формы одной и той же буквы (двойные написания). Это подтвердило исследование Ж. Рикманса, базирующееся на четырех новых документах из частной коллекции.⁶

Смерть М. Гуля в 1982 г. вновь задержала исследование и публикацию документов. Только в декабре 1984 г. на симпозиуме в университете Йармука, посвященном памяти М. Гуля, А. Бистой сообщил результаты его дешифровки и исследования документов, их текст и интерпретацию некоторых формул и грамматических форм. Но и эта работа была опубликована только в 1989 г.⁷

Но уже с 1984 г. документы привлекли внимание специалистов; примерно в это же время появились и новые памятники того же типа. Они также были найдены при неорганизованных раскопках на том же городище ас-Савдā/Нашан. Возможно, что и неорганизованные раскопки были связаны с распространением сведений о документах М. Гуля и об интересе, который они вызвали. Несколько документов на деревянных палочках и черенках пальмовых листьев оказались в распоряжении проф. В. Мюллера из частной коллекции в Германии. Еще несколько штук оказалось, благодаря заботам проф. Йусуфа 'Абдаллāха, в коллекции университета в Сан'ā'. Совместную работу над ними начали Й. 'Абдаллāх, В. Мюллер и Ж. Рикманс на семинаре в Марбурге в июле 1985 г. Ее результатом явилось исследование письма документов (получившего название «минускульного»⁸) и первая публикация одного из документов.⁹

Видимо, эти публикации и растущая популярность новых документов создали спрос на них на рынке древностей в Сан'ā' и привели к своеобразному буму. Племена Джауфа, получившие неожиданный источник дохода, закрыли археологам доступ на городище ас-Савдā' и, видимо, развернули обширные кладоискательские раскопки в Нашане, увенчавшиеся полным успехом. На рынке в Сан'ā' стали появляться десятки документов. Вскоре этот процесс принял лавинообразный характер, и счет пошел уже на сотни.

Значительная часть новых документов, благодаря усилиям Й. 'Абдаллāха, попала в музей университета в Сан'ā', где в августе 1991 г. Ж. Рикманс и В. Мюллер смогли ознакомиться с четырьмя десятками документов,¹⁰ а в конце года их насчитыва-

лось, по слухам, уже несколько сот. Документы оказались и в других музеях Сан'а'. На рынке появился даже глиняный сосуд с сотней документов и принадлежностями для письма.¹¹ Одновременно такие документы стали появляться и в Европе, в частных коллекциях и даже у антикваров. Количество таких коллекций и документов нельзя оценить даже приблизительно, и в поле зрения ученых они попадают только случайно. Так, две коллекции, насчитывающие дюжину документов на черенках пальмовых листьев, переданы для изучения и публикации проф. Ж. Рикмансу, который любезно пригласил к сотрудничеству автора. Это дало мне возможность ознакомиться с текстами.

Документы на деревянных палочках или, большей частью, на черенках пальмовых листьев представляют собой массовый материал, распространенный в Южной Аравии очень широко. Благодаря климатическим условиям Йемена они хорошо сохраняются, и уже сейчас найденные тексты могут сравниться по объему с эпиграфическими памятниками, собиравшимися более 150 лет. По богатству и разнообразию содержания они во всяком случае не уступают надписям.

В организованных раскопках документы на черенках пальмовых листьев были обнаружены пока только в Райбуне в Хадрамауте Советско-Йеменской комплексной экспедицией. В 1985 г. при раскопках жилого здания (РБ I зд. 6) в нижних слоях в отвале строительства было найдено несколько фрагментов плохой сохранности. В 1988 г. при раскопках храма зат-Химйам (РБ I зд. 4) тоже в слое мусора — семь черенков пальмовых листьев, также плохой сохранности. Документы плохо читаются и пока не поддаются дешифровке. Их письмо, по-видимому, довольно сильно отличается от письма йеменских документов. Лишь один документ из храма, найденный отдельно и написанный письмом, очень близким к эпиграфическому, удалось прочесть.¹² Это — документ хозяйственного учета из храма. По археологическим данным документы датируются ориентировочно V—IV вв. до н. э.

Что представляют собой эти документы? Это — черенки пальмовых листьев или ветки деревьев разных пород, разрезанные на куски нужной длины, обычно 10—20 см, но изредка и до 40 см, и диаметром в 2—3 см. Писали на них вдоль, справа налево, горизонтальными строками. Обычно палочки содержат 5—6 строк, иногда до 14—18. Справа — небольшое свободное поле, часто отграниченное вертикальной чертой. Слева, где писец держал палочку рукой, поле побольше. Над первой строкой часто проводилась горизонтальная черта. В левой части иногда имеется отверстие для хранения документов на шнурке или для навешивания печати.

На многих документах часть текста пересечена серией косых штрихов или длинной горизонтальной линией, т. е. зачеркнута. Иногда за таким зачеркиванием следует очень схожая фраза, видимо, исправление или вариант текста. В некоторых случаях часть текста написана после поворота палочки, «вверх ногами». По-видимому, перед нами какие-то черновые записи.

Строки часто неполные, разной длины, т. е. каждая строка составляет отдельную запись. Иногда текст строки прерывается, и записи разных строк сгруппированы в столбцы.

На некоторых документах имеются приписки, сделанные той же или другой рукой: отдельные слова или буквы на полях, иногда целые фразы; на черенках пальмовых листьев такие приписки обычно помещаются на реверсе (уплощенной стороне). Они производят впечатление итога или резолюции.

Изучение документов вызывает большие трудности и явно отстает от темпов их накопления. Медленно продвигается и их публикация. Кроме уже упомянутого документа из Райбуна издан полностью, с переводом, комментарием и воспроизведением, только один документ.¹³ Документы М. Гуля, как уже отмечалось, изданы без перевода, с интерпретацией только отдельных слов и фраз. Даже их общее содержание остается неясным.¹⁴ Пожалуй, наиболее понятен документ YA 2, изданный пока лишь в переводе в календаре, посвященном выставке южноаравийских древностей в музее города Штайнц (Австрия).¹⁵

Трудности интерпретации вызваны в основном тем, что тематика и содержание документов резко отличаются от тематики других известных южноаравийских текстов. Поэтому очень большое число слов встречается впервые, и параллели к ним не всегда имеются в арабском или даже в других семитских языках. Некоторое число слов можно обнаружить в современных йеменских диалектах, например, названия различных сельскохозяйственных культур — blśn «чечевица» (см. Ghul B, 11, 12).

Но и слова, известные по надписям, часто встречаются в новых, неизвестных значениях, которые весьма сложно определить. Так, документы М. Гуля начинаются одной вводной формулой: bđt/ršyn/mn/ms^cdm. Корень gšw/ršy часто встречается в надписях, и его значение хорошо известно: «быть жрецом, выполнять функции жреца», ср. gšy «жертва»(?).¹⁶ Однако в контексте это значение никак не подходит. Соответственно М. Гуль и А. Бистон толкуют его чисто по контексту: «Это послание от Мас'уда», тогда как К. Робен передает как собственное имя: «Зат-Рашиан от Мас'уда». ¹⁷ Следует указать, что род Рашван/Рашиан известен в сабейских надписях (см., например, RES 4815), но обычная формула обращения в документах на черенках уже известна: 'br/N/mn/B «К такому-то от такого-то». В то же время термин «послание» встречается в этих же документах — štr/štrn (Ghul A, 13; B, 3, 9, 14). Таким образом, можно сказать, что gšyn, видимо, обозначает какой-то особый вид послания, но точное значение слова остается неясным.

Помимо этого, частные письма и хозяйственные документы вообще очень сложны для понимания, так как предполагают знакомство читателя со всеми «окружающими» реалиями и обычаями — то, чем исследователи не обладают (во всяком случае, пока, до публикации значительного корпуса документов). Так, список имен с последующими цифровыми обозначениями остается совершенно неясным, пока нельзя как минимум установить характер имен (личные, родовые или географические).

Говорить о содержании и типах сотен таких документов, имея столь мало материала, почти невозможно. Однако Ж. Рикманс на основании известных ему около полусотни документов опубликовал обзорную статью, в которой выделяет некоторые типы.¹⁸

1. Школьные тексты. Они представлены записью знаков алфавита в уже известном порядке знаков южносемитского алфавита. Запись содержит 23 знака и заканчивается гайном. Три первые буквы повреждены и повторены под началом второй строки. Письмо несколько утрировано. Может быть, это характеризует «проепись», образец для изучения письма.

2. Списки имен — лиц или родов, без каких-либо дополнений или пояснений, или с цифровыми обозначениями (черточками или буквенными обозначениями), иногда с какими-то пояснениями и суммой (итогом) — внизу или на реверсе. Иногда указано число людей и их статус. Значение таких списков остается неясным.

3. Частные письма. Они начинаются формулой «Такому-то от такого-то». Затем следуют различные поздравления и благопожелания, иногда очень развернутые. Так, сравнительно краткая формула документа Ghul A занимает больше двух строк: w'ttr/w'lmqh/lyhshlhn/lk/n'mtm/wl/yšmnn/wfyk/wbdt/wfym/'brnkmw/fh^c sm/hmd/ «и 'Астар и 'Алмаках устроят для тебя благоденствие, и утвердят твое благополучие. И также благополучие вам. И они [авторы] увеличат хвалы». Часто эти же формулы повторяются и в конце в несколько измененном виде. Формулы благопожеланий стандартны и повторяются с незначительными вариациями в разных письмах.

Содержание писем очень разнообразно и не всегда ясно. Они сообщают о доставке зерна и других продуктов или просят их доставить, говорят о каких-то деловых и финансовых отношениях, о совместных делах, иногда просто посвящены обмену новостями. Часто упоминаются третьи лица.

Ж. Рикманс выделяет особый вид писем, называемый *ṭbut* «сообщение», в которых передаются личные новости. Термин известен также по надписям, но в несколько ином значении.¹⁹ Авторы обращаются к корреспонденту во втором лице, но сами обозначены третьим. По мнению Ж. Рикманса, это отражает участие профессионального писца, которому диктовалось письмо. Однако известно и письмо, в котором подпись совпадает с именем отправителя.

4. Долговые или кредитные документы. Они начинаются суммой, выраженной в монетах, или количеством зерна, измеряемого мешками (*ṣṭl*). Затем следует имя должника или кредитора (это часто трудно установить) и дата сделки или платежа. Обычно текст краток, но иногда указываются причины платежа или его условия. Ж. Рикманс приводит пример документа о передаче зерна мельнику, который должен вернуть долг мукой к определенному слоку. Весьма важны даты по эпонимам, которые содержатся в этих документах. Они позволяют иногда датировать тексты довольно точно и дают возможность судить о времени, которое охватывают имеющиеся документы.

К этому типу принадлежит изданный Й. 'Абдаллāхом документ YA 1 о получении определенного количества фиников «по обычной цене» (*dhnm*)²⁰ от Марсадума в качестве платы Шарах-илу напшйицу «за одного верблюда» (*l'hd/blm*), которого при-слал (привел?) Рабибум из (рода) Гураф. Далее следует дата. После нее текст зачеркнут, и с большим трудом читаются какие-то имена.

Несмотря на краткость и простоту и наличие параллельных текстов, выявляющих тип документа, он вызывает множество трудностей. Так, количество фиников обозначено термином *sl^c* «пекель». Термин в таком значении встречается в Южной Аравии впервые. Его толкование как меры ясно по ближневосточным параллелям, однако остается неясным, имеется ли в виду денежная или весовая единица. Как весовая единица — это слишком малое количество для составления документа, если только южноаравийская мера *sl^c* «камень» не отличается очень значительно от ближневосточного шекеля.

Если понимать *sl^c* как обозначение монеты, то представляет большой интерес обозначение количества через цену, свидетельствующее о стабильности и известности цены и тем самым — о высоком развитии рыночных отношений. Такое понимание, кажется, подкрепляется и определением фиников — *dhnm* (см. примеч. 20).

В отдельный раздел выделяются частные контракты. Изданный Й. 'Абдаллахом YA 2 сообщает о передаче членами рода Ган'ан некой Барā'ум на выпас трех взрослых овец. Оговаривается раздел дохода — половина приплода и шерсти, тогда как молоко принадлежит Барā'ум. Через год овцы переходят в собственность Барā'ум, но приплод по-прежнему делится пополам. Оговаривается и ответственность за возможные убытки: собственники несут убытки от болезни или бесплодия овец и в случае засухи, а Барā'ум — в случае плохой пастбы, нападения диких животных. Документ датирован и содержит формулы, подтверждающие его правомочность.

Ж. Рикманс сообщает о контракте передачи собственником земли другому на следующий дождливый сезон сорока семи мер (*mfr^c*) воды из общего канала. Меры, вероятно, определялись временем открытия шлюзов. Документ датирован и подписан официальным лицом — «орошающим» (*mdrr*).²¹

Особого упоминания заслуживает и документ на необычно длинном черенке (длина 39 см), написанный очень профессиональным и изящным канцелярским почерком. Он еще не полностью обработан и прочитан, но, кажется, является отрывком из официальных царских анналов.²²

Это показывает, что наше знакомство даже с типами южноаравийских текстов на черенках пальмовых листьев еще далеко от полноты и в дальнейшем можно ожидать появления текстов любого жанра, вплоть до мифологических и литературных.

Проблема датировки документов, как все южноаравийские датировки, очень сложна, тем более что документы известны вне археологического контекста. Черенки из Райбуна, правда, археологически датируются V—IV вв. до н. э., но эта дата в равной мере относится и к изданному тексту на черенке с почти эпиграфическим письмом, и к неизданным, гораздо более «курсивным», и, таким образом, может служить лишь очень приблизительным ориентиром.²³

Исследование письма позволяет проследить его эволюцию, насчитывающую, видимо, два-три столетия, но и такая датировка очень неточна. Но даже сейчас Ж. Рикманс относит наиболее ранние тексты к IV в. до н. э., а большинство документов — ко II—III вв. н. э.²⁴

Большое число документов датировано по эпонимам; по оценке Ж. Рикманса, число таких текстов достигает 10%.²⁵ Среди них один документ датирован, кажется, ма'инским эпонимом и составлен на ма'инском языке, что позволяет датировать его не позднее I в. до н. э., до исчезновения Ма'ина. Использование датировки по сабейским эпонимам довольно сложно, так как мною реконструирован хронологический список сабейских эпонимов только для конца I—III вв. н. э., да и в него, видимо, новый материал заставит внести некоторые изменения.²⁶ Но и теперь даты по эпонимам позволяют уточнить и даты отдельных документов, и период их существования. Отметим, что эти даты полностью подтверждают датировку, предложенную Ж. Рикмансом.

Обратимся к упоминаниям эпонимов, уже известных по надписям. Это прежде всего эпоним Наша'кариб сын Ма'адкариба из Фадахам (документ $\pm 180 \times 12^{27}$). Он известен также по надписи Ja 610, датируемой правлением сабейского царя Наша'кариба Йу'мина; документ относится примерно к 263 г. н. э.

Эпоним Тубба'кариб сын Ма'адкариба из кабиров Халйил (документ YA 1) явно идентичен с эпонимом Тубба'карибом сыном Ма'адкариба из Хазфарам надписи Eg 10. Правда, место этого эпонима в хронологическом списке не вполне ясно, но надпись Eg 10 относится к соправлению царей 'Алхана Нахфана и его сына Ша'ира 'Автара, т. е. ко второй половине или концу II в. н. э. Отметим, что в дате документа YA 1 впервые встретилось название сабейского месяца dkšbm зу-Кашабам, которое позже было обнаружено также в ранней сабейской надписи из Барақиша Y90.DA 1.²⁸

Ж. Рикманс приводит также дату: «в месяце зу-^сАстар третьего года Вадад'ила сына Халак'амара из Хазмат». ²⁹ Этот эпоним неизвестен по другим надписям, а его отец носит имя, не встречающееся у эпонимов I—III вв. н. э. Впрочем, оно довольно часто у эпонимов более раннего времени: см. CИH 555, RES 4966, 3951. В надписи Gl 1200 упомянут некий Хал'ак'амар сын... из/ Хазмат», может быть, отец нового эпонима. Этих двух эпонимов можно датировать не ранее начала I в. н. э. или даже более ранним периодом.

Может быть, наиболее интересна дата документа YA 2 «в месяце зу-Хавбас в эпонимат Би'астара сына 'Аб'амара из Хазфарам зу-Матба'ам». Оба эпонима носят нехарактерные имена, впрочем, известные по надписям как имена эпонимов, хотя 'Аб'амар — только один раз в поврежденном контексте (RES 4133). Выделяется двойное родовое имя эпонима, из Хазфарам зу-Матба'ам. Такие двойные родовые имена были известны и раньше: «из Хазфарам зу-Дамран» (Fa 30), «из Хазфарам зу-Тасваран» (CИH 73) и «из Хазфарам зу-Рафдан» (Gl 1533). Все они и по именам эпонимов, и по палеографии относятся к раннему времени, не охваченному хронологическим списком эпонимов, т. е. до рубежа н. э.

Среди этих дат есть и поврежденная дата надписи RES 4133: «Набат'ил сын 'Аб'а[мара]... Матба'ам». Толкование этого текста вызывало возражения, и мною, в рамках структуры сабейского эпонимата, была предложена реконструкция: «Набат'ил сын 'Аб'а[мара] из Хазфарам (?) зу-]Матба'ам». ³⁰ Новый документ полностью подтверждает реконструкцию и, следовательно, струк-

туру сабейского эпонимата. Документ может быть датирован II—I вв. до н. э.

Новые даты в документах на черенках пальмовых листьев значительно обогащают наши знания системы сабейского эпонимата и позволяют надеяться уже в ближайшем будущем на существенные уточнения хронологического списка и его расширения на более ранний период.³¹

Даты по эпонимам подтверждают, что документы на черенках пальмовых листьев охватывают период не менее 500 лет, со II в. до н. э. по вторую половину III в. н. э. как минимум. Возможно, что они охватывают и более поздний «монотеистический» период. Правда, в них не встретилось пока никаких монотеистических формул, но они и вообще несут совершенно профанный характер и упоминают богов только в формуле благопожелания, хотя некоторые из них, как черенок из Райбўна, вероятно, происходят из храмовых хозяйств. Столь же резко выражен и их частный характер. До сих пор в них не встретилось ни одного упоминания царей, что, кстати, сильно затрудняет их датировку. Не упоминаются и политические события (войны). Однако достаточно часты упоминания официальных лиц, эпонимов и представителей общинной и храмовой или государственной администрации. Возможно, что эти лакуны объясняются всего лишь неполнотой наших знаний.

Находка массовых документов, охватывающих большую часть многовековой истории древнего Йемена, освещающих в той или иной степени все стороны жизни страны, экономической и культурной, частной и общественной, открывает широчайшие перспективы исторических исследований не только для Йемена, но и для сопредельных стран Ближнего Востока и Африки. С публикацией сотен документов, уже сейчас сосредоточенных в музеях Йемена, Южная Аравия перестанет быть «экзотической» страной Древнего Востока, и миру предстанет во всей сложности своеобразная высокоразвитая цивилизация древнего Йемена.

Открытие документов на черенках пальмовых листьев можно смело назвать одним из крупнейших открытий нашего века в истории Ближнего Востока, и без того богатой такими открытиями, как цивилизация Эблы и Угарита или документы Мертвого моря.

Примечания

¹ Caton-Thompson G. The Tombs and Moon Temple of Hureidha (Hadramaut). London, 1944. (Reports of the Research Council of the Society of Antiquaries of London. No. 13).

² Puech E. Origine de l'alphabet // *Revue Biblique*. 1986. No. 93. P. 206—208; ср.: Лундин А. Г. Табличка из Бет-Шемеша // ВДИ. 1989. № 1. С. 144—150.

³ Beeston A. F. L. Mahmoud 'Ali Ghul and the Sabaeen Cursive Script // *Arabian Studies in Honour of Mahmoud Ghul: Symposium at Yarmouk University*. December 8—11, 1984. Wiesbaden, 1989. P. 15—19 (Yarmouk University Publications. Institute of Archaeology and Anthropology Series. Vol 2).

⁴ Deutsche Orientalistentag, 1972; the 6th Seminar for Arabian Studies, 27th—28th September 1972 (London); International Symposium on North Arabian Antiquity, 15th—17th December 1972 (Harvard, USA).

⁵ Ryckmans J. Une écriture minuscule sud-arabe antique récemment découverte // *Scripta Signa Vocis*. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Lan-

guages in the Near East, presented to J. H. Hespers / Ed. by H. L. J. Vanstiphout et al. Groningen, 1986. P. 185—199.

⁶ Ryckmans J. Pétioles de palmiers et bâtonnets sud-arabes inscrits: notes de paléographie // Arabia Felix. Beiträge zur Sprache und Kultur des vorislamischen Arabien. Festschrift W. W. Müller zum 60. Geburtstag / Hrsg. von N. Nebes. Wiesbaden, 1994. S. 250—259.

⁷ Beeston A. F. L. Mahmoud 'Ali Ghul... P. 15—19.

⁸ Ryckmans J. Une écriture minuscule... P. 185—199.

⁹ 'Abdallāh Y. M. Hatt al-musnad wa'l-nuḡṣ al-yamaniyya al-qadīma. Dirāsa li-kitāba qadīma manqūša 'alā'l-ḥaṣab // Al-Yaman al-ḡadīd. 1986. May. T. 15, N 5. P. 10—26; June. T. 15, № 6. P. 10—28.

¹⁰ Ryckmans J. Inscribed Old South Arabian Sticks and Palm-Leaf Stalks: an Introduction and a Palaeographical Approach // PSAS. 1993. Vol. 23. P. 128—129.

¹¹ См.: Лундин А. Г. Архивы древнего Йемена // ВДИ. 1995. № 3 (т. 213). С. 7. — *Примеч. ред.*

¹² Бауэр Г. М., Акопян А. М., Лундин А. Г. Новые эпиграфические памятники из Хадрамаута // ВДИ. 1990. № 2 (т. 193). С. 168—173.

¹³ 'Abdallāh Y. M. Hatt al-musnad...

¹⁴ Beeston A. F. L. Mahmoud 'Ali Ghul... P. 15—19. Такой же характер носит и публикация К. Робена: Robin Ch. Les écritures de l'Arabie avant l'Islam // L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée. 1993. Vol. 61. No. 3. P. 132—133. Ср. также: Ryckmans J. Les deux bâtonnets sud-arabes déchiffrés par Mahmoud Ghul // Studies in Oriental Culture and History. Festschrift für Walter Dostal. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien, 1993. P. 41—48.

¹⁵ Übersetzung einer vor kurzem entdeckten Holzinschrift, verfaßt in südarabischer Kursivschrift und entziffert von Y. Abdallah // Al-Yaman. Impression aus Südarabien anlässlich der Südarabien-Ausstellung. Stainz (Österreich), Joanneum Schloss, 1991.

К настоящему времени этот текст издан в транслитерации с переводом, подробным комментарием и прекрасными фотографиями, см.: Abdallah Y. M. Ein altsüdarabischer Vertragstext von den neuentdeckten Inschriften auf Holz // Arabia Felix. Beiträge zur Sprache und Kultur des vorislamischen Arabien. Festschrift W. W. Müller zum 60. Geburtstag / Hrsg. von N. Nebes. Wiesbaden, 1994. S. 1—12. Кроме того, вышло в свет издание еще 16 древнейших документов на дереве: Ryckmans J., Müller W. W., Abdallah Y. M. Textes du Yémen antique inscrits sur bois (with an English Summary). Louvaine-la-Neuve, 1994. (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain. T. 43). Таким образом, общее число полностью опубликованных текстов такого типа достигло сейчас 18. В «Denkschrift Maria Höfner» должно выйти подготовленное Ж. Рикмансом и А. Г. Лундиным издание документа на пальмовом черенке XJRy b-2, составленного на ма'инском языке. И наконец, 20 июля 1996 г. на Семинаре аравийских исследований в Лондоне Ж. Рикманс выступил с сообщением, в котором дал комментированный перевод текста на дереве Oost. Inst. Leiden 14 (из коллекции Восточного института Лейденского университета), выполненный им совместно с А. Древесом (A. Drewes). — *Примеч. ред.*

¹⁶ Beeston A. F. L., Ghul M. A., Müller W. W., Ryckmans J. Dictionnaire sabéen (anglais-français-arabe). Louvaine-la-Neuve; Beyrouth, 1982. P. 118.

¹⁷ Robin Ch. Les écritures... P. 133; Beeston A. F. L. Mahmoud 'Ali Ghul... P. 16.

¹⁸ Ryckmans J. 1) Inscribed... Sticks and Palm-Leaf Stalks... P. 127—140; 2) Pétioles de palmiers et bâtonnets inscrits: un nouveau type de documents du Yémen antique // Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie Royale de Belgique, 6^e série. 1993. T. 4, No. 1—6. P. 15—32.

¹⁹ Beeston A. F. L., Ghul M. A., Müller W. W., Ryckmans J. Dictionnaire sabéen... P. 152—153.

²⁰ Йусуф 'Абдаллах понимает это слово как имя собственное «харнамийские финики», но такое географическое название не засвидетельствовано в надписях. Ср. арабское ḥarāna «продавать не слишком дорого, не слишком дешево; быть справедливым (по цене)» (de Biberstein Kazimirski A. Dictionnaire arabe-français. Paris, 1860. T. 1. P. 416).

²¹ Ryckmans J. 1) Inscribed... Sticks and Palm-Leaf Stalks... P. 132; 2) Pétioles de palmiers... un nouveau type... P. 28. — *Примеч. ред.*

²² Ryckmans J. 1) Inscribed... Sticks and Palm-Leaf Stalks... P. 135; 2) Pétioles de palmiers... un nouveau type... P. 32.

²³ Бауэр Г. М., Акопян А. М., Лундин А. Г. Новые... памятники... С. 169—172.

²⁴ Ryckmans J. Inscribed... Sticks and Palm-Leaf Stalks... P. 133.

²⁵ Ryckmans J. 1) Inscribed... Sticks and Palm-Leaf Stalks... P. 131; 2) Pétioles de palmiers...: un nouveau type... P. 24.

²⁶ См.: Лундин А. Г. Хронологический список сабейских эпонимов I—III вв. н. э. // Народы Азии и Африки. 1979. № 5. С. 97—106.

²⁷ Палеография этого текста представлена: Ryckmans J. Une écriture minuscule... Fig. 1—2. Сам текст пока не издан. — *Примеч. ред.*

²⁸ Gnoli G., Robin Ch. Nouveaux documents sabéens de Barâqish // Yemen. 1992. T. 1. P. 93—95.

²⁹ Ryckmans J. Inscribed... Sticks and Palm-Leaf Stalks... P. 132. Содержащий эту датировку текст полностью опубликован под No. 10: Ryckmans J., Müller W. W., Abdallah Y. M. Textes du Yémen antique... P. 58—59, 92—93. — *Примеч. ред.*

³⁰ См.: Лундин А. Г. 1) Государство мукаррибов Саба' (сабейский эпонимат). М., 1971. С. 128—131; 2) О времени возникновения сабейского эпонимата // ВДИ. 1978. № 3 (т. 145). С. 112.

³¹ В опубликованных документах на дереве упомянуты и другие эпонимы кроме названных здесь А. Г. Лундиным:

1 'Абхариб сын Хайвама из Хазфарам (текст No. 11, см.: Ryckmans J., Müller W. W., Abdallah Y. M. Textes du Yémen antique... P. 59—61, 94—95), магистратуру которого А. Г. Лундин в последнем (неизданном) варианте списка сабейских эпонимов датировал 102—108 гг. н. э.;

2 Наша'кариб из кабиров Халлil (текст No. 13, см.: Ryckmans J., Müller W. W., Abdallah Y. M. Textes du Yémen antique... P. 62—63, 98—99);

3 Раббан зū Бартан (Барратан; текст No. 12, см.: Ryckmans J., Müller W. W., Abdallah Y. M. Textes du Yémen antique... P. 61—62, 96—97).

Последний из них, как показал А. Г. Лундин, был не общесабейским эпонимом, а магистратом племени Арба'ан, одного из племен совета старейшин в древнем государстве Саба' (Лундин А. Г. Архивы... С. 11—12). — *Примеч. ред.*

A. G. Loundine

NOUVEAUX DOCUMENTS DU YÉMEN ANTIQUE

L'article est consacré à l'examen détaillé et approfondi d'un nouveau type des sources historiques sur la civilisation sudarabique ancienne récemment découvert. Il s'agit des documents sur bois, à savoir des pétioles de palmiers et des bâtonnets inscrits. C'était le célèbre savant palestinien Mahmoud Ghul qui a déchiffrée une écriture inconnue des textes gravés sur deux segments de branches écorcées trouvés en 1970 et a établi qu'elle représentait une version cursive de l'alphabet sudarabique. Maintenant le nombre total des documents de ce type dont la majorité écrasante semble d'être découverte au cours des fouilles clandestines sur le site d'as-Sawda' (l'antique Nashan) a atteint quelques centaines. Sept pétioles de palmiers inscrits qui étaient trouvés par l'Expédition soviéto-yéménite pluridisciplinaire proviennent de Raybūn. Quant à l'interprétation des textes en écriture cursive (ou plutôt minuscule), elle pose des problèmes considérables à cause de la ressemblance des formes de certains caractères et de l'obscurité du lexique. Vers 1994 seulement un texte cursif du Yémen antique était publié avec la traduction commentée.

Malgré toutes ces difficultés les résultats obtenus sont impressionnants. J. Ryckmans a réussi à jeter les bases de la paléographie de cette écriture. On a révélé que les textes sudarabiques sur bois se classaient dans les catégories différentes et comprenaient des exercices d'écoliers ou d'apprentis, des listes de personnes ou de clans, des lettres privées, des contrats et probablement même des annales his-

toriques. Ils étaient rédigés pendant une période de sept ou huit siècles: du milieu du I^{er} millénaire avant J.-C. jusqu'à la fin du III^e siècle de notre ère. Il est évident que les documents de ce nouveau type contiennent des données uniques sur les relations économiques, sur la vie privée des habitants du Yémen préislamique qui manquent d'habitude dans les inscriptions monumentales. L'étude scrupuleuse de ces textes extrêmement difficiles permettra d'élargir nos connaissances sur la civilisation sudarabique d'une manière considérable, contribuera beaucoup à la compréhension adéquate de tous ses aspects.

А. Г. Грушевой

ОБРАЩЕНИЕ АРАБОВ В ХРИСТИАНСТВО У ЦЕРКОВНЫХ АВТОРОВ IV—VI вв.

Целью данной статьи является анализ трех сочинений, содержащих интересный материал о том, как и при каких обстоятельствах арабийские племена района Сирийской пустыни принимали христианство. Анализ этих источников позволяет также сформулировать некоторые общие выводы о характере взаимоотношений Византии и арабийских кочевников, о восприятии христианства арабийскими племенами, о политической борьбе между Византией и Сасанидским Ираном. Особо хотелось бы отметить, что все анализируемые ниже источники хорошо известны и не раз исследовались в литературе.

Первым следует назвать «Житие Св. Илариона», написанное Иеронимом около 390 г. В качестве издания использована публикация У. А. Олдфазера.¹ В филологическом отношении издание Олдфазера значительно выше «собрания сочинений» Иеронима в патрологии Ж.-П. Миня (Жития — PL., vol. 23). В сборнике Олдфазера приведены описания рукописей латинских и греческих версий житий; из приведенных материалов можно составить представление об имеющихся разночтениях. Все же приведенный на с. 42—59 латинский оригинал «Жития» никак нельзя назвать изданным критически. Это — перепечатка с издания: *Sanctorum Patrum Opuscula selecta* / By H. Hurter S. I., s. a. Vol. 48. P. 191—272. Указанные в главе о латинских рукописях разночтения не охватывают материала всех рукописей и не приведены систематически для всего текста.

В 25-й главе «Жития Св. Илариона» речь идет о посещении святым Элузы, одного из городов юга Палестины.

Обратимся сперва к латинскому оригиналу сочинения.² «...пришел в Элусу именно в тот самый день, когда ежегодное торжество собрало все население города в храме Венеры.³ Почитают ее из-за светоносной (звезды),⁴ культу которой предается народ сарацин. Однако и сам город в значительной мере является полуварварским из-за местоположения. Итак, услышав, что Иларион проходит⁵ — ведь о многих сарацинах, захваченных демоном, он часто заботился, толпами⁶ пошли они к нему с женами и детьми, опустив шеи и восклицая по-сирийски „барех“, то

есть — „благослови!“. Он, приняв их ласково и смиренно, начал умолять их, чтобы они почитали более Бога, чем камни. Одновременно с этим он обильно проливал слезы, глядя на небо и обещая, если уверуют в Христа, часто к ним приходить. Чудесная благодать Господа: они не смогли уйти раньше, чем наметили линию будущей церкви⁷ и священнослужитель⁸ их, как только был увенчан,⁹ был отмечен знаком Христа».¹⁰

Популярность житий Иеронима способствовала тому, что они дошли до наших дней в большом количестве рукописей, как по-латински, так и по-гречески. Греческие версии нельзя назвать в строгом смысле слова переводами. Это более или менее свободные переложения оригинала. Лишь в монастыре Святого Креста на Самосе хранится уникальная рукопись,¹¹ содержащая точный филологический перевод «Жития» на греческий. Греческий текст следует латинскому оригиналу слово в слово, за исключением одной детали: место действия из Элусы перенесено в Пелусий (τὸ Πελοῦσιον — город в дельте Нила). У нас есть все основания считать это ошибкой, ибо в рукописях на языке оригинала всюду Элуса.¹²

Важные сведения по истории христианства у арабов содержатся в «Церковной истории» Созомена. Саламан Эрмий Созомен (ум. .ок. 450 г.)¹³ — автор большого сочинения по истории церкви, написанного около 440 г.¹⁴ У Созомена есть большой экскурс об арабах и распространении христианства у аравийских племен. В этом экскурсе особо выделяется история вождя одного племени,¹⁵ который, приняв христианство, увлек за собой и все племя. Место действия точно определить невозможно. В самом общем виде можно сказать, что описываемая Созоменом история происходит на границе Сирийской пустыни и территории Империи. Время действия можно определить по другим сообщаемым в экскурсе об арабах деталям. События, о которых говорит Созомен, происходили около 375 г.¹⁶

Soz., Hist. eccl., VI, 38, 14—16: «Говорят, что тогда же и целое племя перешло в христианство, ввиду того, что Зоком, его вождь, крестился по следующей причине. Будучи бездетным, он пришел на встречу с известным монахом и стал оплакивать судьбу. Дело в том, что способность иметь детей весьма ценится сарацинами, точно так же, я думаю, и всеми варварами. [Монах], призвав его мужаться, помолился и отпустил его, пообещав, что будет у него сын, если он уверует в Христа. Когда же Бог делом подкрепил обещание и у него родился ребенок, тогда и сам Зоком принял таинство, и своих [соплеменников] к этому подвел. По этой причине данное племя, говорят, стало благоденствующим и многолюдным, внушающим страх персам и остальным сарацинам».¹⁷

Исследование причин, приводивших аравийские племена к принятию христианства, было бы неполным без учета сведений, имеющих в греческой и сирийской версиях жития Симеона Стилита. Автор греческого текста — известный раннехристианский писатель Феодорит епископ Киррский (387—454),¹⁸ посвятивший Симеону Стилиту 26-ю главу сочинения «Historia religiosa»,¹⁹ написанного примерно в 438 г. Автор сирийской версии, полностью независимой от греческого текста, остается

неизвестным. Составлена же она была, судя по всему, в конце V в.²⁰

Время и место действия описываемых событий точно неизвестно. Исходя из даты составления памятника, можно предположить, что рассказываемое Феодоритом происходило до 438 г. в пограничных областях провинций Сирия или Аравия. Особую ценность тексту Феодорита придает то, что он пишет на основе личных впечатлений.

Theodoret. Hist. rel. XXVI, 13—15: 13. «Исмаилиты²¹ группами²² приходят по двести и, точно так же, по триста, иногда и по тысяче человек. С криком отказываются они от отеческого обмана²³ и почитаемые ими идолы сокрушают пред великим тем светиллом и отрекаются от мистерий в честь Афродиты — лжеучению²⁴ этого демона они издревле были привержены — вкушают божественных таинств, и получают законы от этого священного языка, и прощаются с отеческими обычаями, и отказываются от употребления в пищу [мяса] диких ослов и верблюдов.

14. Я²⁵ оказался очевидцем этого всего и слышал их, отказывающихся от отеческого нечестия и присоединяющихся к евангельскому учению. А однажды я подвергся величайшей опасности. Он²⁶ велел им²⁷ подойти и получить от меня святое благословение, говоря, что вследствие этого они получают величайшую пользу. Варварским способом победив, одни стали напирать спереди, другие — сзади, остальные с боков. Одни из [арабов], отделившись от других, подступили и, протягивая руки, стали тянуть за бороду,²⁸ другие — за гиматий.²⁹ И я задохся бы от этого их пылкого приближения, если бы не отогнал их всех, воспользовавшись голосом. Столпник, подвергающийся насмешкам от пересмешиников, такую принес выгоду и такой большой свет познания божества ниспослал в умы варваров. Я знаю и другое, случившееся благодаря им.³⁰ Одно племя умоляло Божьего человека дать их вождю известного рода благословение.³¹ Здесь подходило другое племя и возражало, говоря, что не следует давать ему благословение,³² зато их предводитель [достоин этого]. Тот — крайне несправедлив, этот — чужд несправедливости. Однако разгорелся большой спор и варварская борьба, но в конечном счете все разошлись. Я с помощью длинных речей стал убеждать их сохранять спокойствие, ввиду того что Божий человек в состоянии тому и другому предоставить благословение. Однако же одни³³ стали говорить, что не следует ему³⁴ получать это [благословение], а другие стали пытаться лишить своего противника этого. Отогнав их сверху и назвав собаками, [Симеон] с трудом погасил спор. Он сказал, что хотел показать им веру ума, ибо не стали бы они впадать в такое безумие, споря между собой, если бы уверовали в великую силу благословения божественного³⁵ человека.

15. В другое время видел я чудо, достойное воспевания. Объявился некто — он был вождем сарацин — и умолял Божьего человека³⁶ помочь человеку, у которого в дороге парализовало члены тела.³⁷ Он говорил, что это случилось у Каллиника, который представляет собой большую крепость. Когда больной был доставлен на середину, [Симеон] приказал ему отречься от нечестия предков. После того, как тот охотно подчинился и выполнил приказание, [Симеон] спросил, верует ли он в Отца, Единорож-

денного Сына и Святого Духа. Когда тот подтвердил, что верует, [Симеон] сказал: „Веруя в эти утверждения, восстань!“. Когда он встал, [Симеон] велел ему на плечах нести вождя до его палатки. Вождь, надо сказать, был крупным. [Излечившийся], взяв его, сразу же отправился, и присутствующие запели славословие Богу».

Таковы три наиболее типичные истории обращения аравийских кочевников в новую веру. Уже современникам было ясно, что основную роль в распространении христианства у кочевников Аравии сыграли монахи-отшельники. Это прекрасно видно по приведенным отрывкам, недвусмысленно говорит об этом и Созомен.³⁸ Монахи привлекали кочевников прежде всего чисто практической помощью: в приведенных текстах подробно сообщается об исцелении кочевников. В сирийской версии жития Симеона, кроме того, сказано, что монахи помогали кочевникам и продовольствием.³⁹

Вторая и основная, на наш взгляд, причина повышенного интереса кочевников к монахам-отшельникам состояла в ореоле святости последних, т. е. в способности совершать убедительные в глазах других чудеса. Здесь надо различать две стороны вопроса — чудеса вполне земные и сверхъестественные, возникающие как результат общения с божеством. У нас нет оснований считать чудеса земные — исцеления⁴⁰ — досужей выдумкой. Описанные в источниках случаи дают, как кажется, картину более или менее осознанно используемых приемов психотерапии.

Вера целителя в свои силы в сочетании со знанием определенных приемов психического воздействия на больного, а также вера в исцеление самого больного и всех свидетелей подобной сцены действительно могли уменьшать и даже, видимо, ликвидировать определенные болезненные состояния. Подобные исцеления, естественно, производили большое впечатление на очевидцев.

Особо необходимым представляется отметить следующее. Действия монахов по распространению христианства объективно совпадали с интересами византийского государства, однако у нас нет оснований считать, что деятельность христианских отшельников организовывалась специально. В то же время случаи целенаправленной отправки миссий в Аравию известны. Благодаря дошедшему до нас в пересказе Фотия сочинению Филосторга, мы знаем о таком посольстве, организованном в середине IV в. при Констанции⁴¹ в области Южной Аравии. По словам Филосторга, посольство имело определенный успех. Однако, судя по всему, не это определяло способы и характер распространения христианства в Аравии.⁴²

Принципиально важным представляется вопрос о том, как происходило обращение в новую веру, а также — насколько можно доверять источникам. Исследователи истории христианства на Ближнем Востоке этих вопросов не затрагивали, ибо для них самих, принадлежавших к той или иной христианской церкви, здесь, судя по всему, не было проблемы, заслуживающей специального изучения.⁴³ Однако если подойти к исследуемым текстам с иной точки зрения, то во всех данных историях нельзя не заметить одного общего момента.

Для смены идеологии, обращения в новую веру оказывалось нужным удивительно немного. Во всех случаях процесс приобщения к христианству ограничивался рядом обрядовых действий. Чаще всего речь шла о крещении или благословении. Демонстративный отказ от почитания своих богов, упоминаемый Феодоритом, на который шли кочевники ради получения благословения, не мог не создать у благословляющих полной иллюзии успешной христианизации. Между тем естественно, что кочевники воспринимали христианского Бога только в меру своего (языческого!) религиозного опыта. В языческом пантеоне всегда присутствуют более сильные и более слабые боги. Поэтому позволительно поставить вопрос: не мог ли Христос в восприятии аравийских кочевников на первом этапе знакомства с новой идеологической системой просто включаться в традиционный пантеон как божество более сильное, чем свои отеческие боги, сохраняя при этом что-то от своих традиционных ипостасей и приобретая одновременно что-то от ипостасей богов языческих? Вопрос этот тем более важен, что именно на территории провинций Сирия и Аравия засвидетельствовано основное количество всех известных нам синкретических культов, т. е. таких культов, в которых происходило слияние отдельных черт богов античного пантеона и семитского. Соответствующий материал, относящийся как к римскому, так и к ранневизантийскому времени, подробно проанализирован Д. Сурделем.⁴⁴

Интересный материал собран и систематизирован также П.-Л. Гатье, издателем 2-го тома греческих и латинских надписей Иордании. Издатель приводит множество мозаичных надписей, обнаруженных в ранневизантийских церквах центральных районов современной Иордании. Эти тексты дают немало примеров христианизированных культов местных, семитских божеств.⁴⁵

Важно отметить, что в рассматриваемых историях какого-либо разъяснения обращаемым положений новой идеологии нет и не предполагалось. В эпизоде, рассказываемом Феодоритом, Симеон Столпник, правда, спрашивает у парализованного, верует ли тот в Отца, Единорожденного Сына и Святого Духа. Ответ следует утвердительный. Однако мог ли он быть другим в устах больного, для которого христианский святой, вполне возможно, олицетворял последнюю надежду на исцеление?

Искренняя вера освобождала участников событий от каких-либо сомнений, однако для нас важно поставить вопрос: каков смысл таких обращений в христианство, когда идейного приобщения к новой для кочевников идеологии по сути дела не было и даже не могло быть?⁴⁶

Ответ на этот вопрос в какой-то мере есть в упоминавшейся выше церковной истории Созомена. Автор сообщает, что, как он узнал, у арабов и на Кипре имеются епископы даже в деревнях.⁴⁷ С этим сообщением логически связаны: группа надписей II—V вв., характеризующая взаимоотношения Римской империи и аравийских племен, а также аналогичного рода свидетельства IV—VI вв.

С начала II в. н. э., когда определилась ближневосточная граница Империи, взаимоотношения Рима с кочевниками Аравии приобрели регулярный характер, ибо «лимес» разделил зоны весенне-летних и осенне-зимних кочевий племен Сирийской пустыни.

Для упорядочения отношений с кочевниками имперская администрация брала на службу вождей племен приграничной полосы командирами вспомогательных соединений римской армии.⁴⁸ Традиция такого рода взаимоотношений продолжалась и в эпоху Поздней Империи.⁴⁹

Особенностью оформления политических связей Византии с аравийскими кочевниками в эпоху Поздней Империи стала их христианизация. Показательно, сколь большую роль в переговорах царицы Мавии с имперской администрацией (примерно 376 г.)⁵⁰ занимают вопросы: кто будет епископом у христианских подданных Мавии, какого вероисповедания будет придерживаться епископ?⁵¹

Важный материал по интересующей нас теме содержится в житии Св. Евфимия (V в.), написанном Кириллом Скифопольским, известным агиографом VI в. Примерно в 420 г. на территорию Византии перебралось из Ирана племя, вождь которого имел видный в иранском государстве титул спახбад (в греческой транскрипции — аспебет). Вождь племени и впоследствии его сын получили выгодные назначения в рамках византийского государства: должность филарха, т. е. фактически начальника, арабов провинции Аравии. Однако первое, что было совершено аспебетом и его ближайшими родственниками после того, как они оказались на территории Византии, было принятие христианства. В тексте при этом сообщается о чудесном исцелении сына аспебета, последовавшим за принятием христианства.⁵²

Упомянутая ранее история с царицей Мавией в известном смысле повторилась через 100 лет. Аморкес, вождь нокалийского племени арабов, захватив ряд территорий в 473 г. в приграничной полосе, направляет епископа своего племени в Константинополь для подготовки почвы к последующему соглашению о союзе.⁵³

Приведенные примеры показывают христианизацию политических взаимоотношений Византии с аравийскими племенами.⁵⁴ Обязательным дополнением к политическому соглашению в собственном смысле слова (договору о союзе) становилось соглашение идеологическое — принятие христианства как официальной идеологии византийского общества. Именно так, на наш взгляд, и следует объяснять свидетельство Созомена о епископах у арабов буквально в каждой деревне. Эти епископы олицетворяли — наряду с вождями-филархами — заключение соглашения имперской администрации с племенем, проживающим в данном конкретном поселении.

Иными словами, принятие христианства арабами-кочевниками в тех условиях, о которых шла речь в приведенных отрывках из сочинений церковных историков, по своей сути означало заключение политического союза с Византией.

Вопрос о степени достоверности сообщаемых сведений важен в данном случае потому, что ряд деталей в текстах Иеронима и Феодорита Киррского вызывает известное недоумение. Это прежде всего дружный, почти единодушный отказ от веры в своих старых богов. Критерием истинности в данном случае может быть лишь сопоставление разбираемых историй с текстами других житий.

Обращения арабов в христианство, описанные Иеронимом, Созоменом и Феодоритом, типологически ничем не отличаются от обращений в христианство, осуществленных Св. Феклой на юге Малой Азии, в районе Тарса.⁵⁵ Чудесные исцеления, описываемые Феодоритом, повторяются во многом в житии Св. Симеона Столпника Младшего (VI в.).

Интересно отметить, что повторяется даже набор болезней, от которых излечивает святой. Так, у Феодорита и в житии Симеона Столпника Младшего⁵⁶ фигурируют излечения от параличей и от бесплодия. О последнем сообщает и Созомен. Это единообразие, видимо, объясняется вольным или невольным следованием тексту Нового Завета.⁵⁷

Все это ясно показывает, что тексты житий составлялись во многом по устойчивым канонам и с использованием клише: более или менее стандартными описаниями стандартных ситуаций.⁵⁸ Отсюда в свою очередь вытекает, что к сообщениям Иеронима и Феодорита о массовости обращения в христианство и о едином порыве обращаемых к новой вере следует относиться осторожно. Почти наверняка можно говорить о том, что все было не совсем так. Об этом, в частности, свидетельствует житие Порфирия епископа Газского,⁵⁹ на рубеже IV—V вв.⁶⁰ внедрявшего христианство в Газе.⁶¹ Сочинение изобилует описаниями ожесточенных споров и рукопашных схваток, происходивших в городе между язычниками и христианами. Встречаются в сочинении и описания настоящих погромов христиан, учинявшихся язычниками (Гл. 95—96).

Здесь, возможно, налицо другая крайность. Автор жития Порфирия мог излишне драматизировать события, описывая преследования христиан. Однако в целом это житие наглядно показывает, что обращение в христианство шло сложными путями и у язычников, к которым был обращен призыв обратиться в истинную веру, не было единодушия. В этом отношении благостные интерпретации обращений, встречающиеся у Иеронима и Феодорита Киррского, вызывают меньше доверия⁶² по сравнению с более реалистически написанным житием Порфирия, епископа Газского.

Разбираемые истории Иеронима, Созомена и Феодорита интересны еще в одном отношении. Источники показывают, что обращение арабов приграничной полосы затрагивало интересы великих держав — Византии и Сасанидского Ирана.

Вспомним заключительные слова Созомена из истории обращения Зокома и его племени в христианство. «По этой причине данное племя, говорят, стало благоденствующим и многолюдным, внушающим страх персам и остальным сарацинам». Перед нами вполне очевидный пример византийской пропаганды среди аравийских кочевников о том, что их благоденствие объясняется обращением их в истинную веру.

Более яркий в известном отношении материал по данному вопросу содержится в главе 101 сирийского варианта жития Симеона Столпника Старшего, а также — в житии Симеона Столпника Младшего. В первом из этих сочинений рассказывается следующее.

Жители Хирты, столицы лахмидов — арабов проиранской ориентации, стали ходить поклоняться Св. Симеону. Видные

военачальники пошли к Ну'ману, лахмидскому царю, для того чтобы разъяснить ему, насколько опасно поклонение его подданных христианскому святому. По их словам, это должно было привести к тому, что жители Хирты фактически станут союзниками Византии, отпадут от Ну'мана и поднимут восстание против него. Эта аргументация возымела действие, и Ну'ман на сходке объявил, что всякий, кто пойдет к Симеону, будет им, Ну'маном, убит. Аналогичная участь постигнет и семью такого человека. Ближайшей же ночью Симеон явился Ну'ману во сне и поверг последнего в смущение вопросом: «Кто ты такой, что удерживаешь народ Господа от слуги Господа?». Эпизод кончается тем, что Ну'ман преклонил колени перед Симеоном.⁶³

Несмотря на явно тенденциозную обработку истории,⁶⁴ приведенный эпизод вызывает в своей основе доверие. Здесь четко видно осознание христианства, христианской идеологии как явления политического, враждебного лахмидам, арабам проиранской ориентации. К данной истории есть известные параллели в житии Симеона Столпника Младшего. Глава 186 данного жития живописует издевательства лахмида Аламундара⁶⁵ над христианами, попавшими в плен (события 40—50-х гг. VI в.).

Все это показывает, что вопрос той или иной формы веры аравийских племен нередко приводил к локальным конфликтам между арабами византийской и арабами иранской ориентации. Эти конфликты затрагивали постольку поскольку и интересы великих держав.

Изложенный материал позволяет сформулировать следующие общие выводы.

Типичные истории обращения арабов-кочевников в христианство, разобранные выше, означали оформление политического союза с Византией. Уровень обращения в новую веру был, как правило, таков, что об идейном приобщении к новой идеологии говорить не приходится. В то же время имеющиеся источники позволяют говорить о достаточно быстром распространении христианства в провинции Аравии — основной территории, на которой происходили контакты аравийских племен с Римской и затем Византийской империями.

На первом Вселенском соборе в Никее (326 г.) от провинции Аравии присутствовало 5 епископов.⁶⁶ Через 126 лет, на Халкидонском соборе (451 г.), от провинции Аравии присутствовало уже 17 епископов.⁶⁷ Отметим также, что первое достоверное известие о христианстве у аравийских кочевников также засвидетельствовано в материалах Вселенских соборов. В церковной истории Сократа⁶⁸ сообщается об участии в Антиохийском соборе (363 г.) представителя христиан от аравийских племен.⁶⁹

Главную роль в пропаганде христианства среди арабов-кочевников сыграли монахи-отшельники, действовавшие исключительно по собственной инициативе. Целенаправленные миссии, организовывавшиеся и направлявшиеся Византией в Аравию, были редки и затрагивали, судя по всему, только Южную Аравию.

В V—VI вв. вероисповедание аравийских племен приграничных между Византией и Сасанидским Ираном районов становится политически значимым. Политика Византии и Сасанидского Ирана по отношению к племенам арабов-кочевников во многом определялась тем, является такое племя христианским или нет. Форма вероисповедания часто служила поводом для военных конфликтов между арабами византийской ориентации (гассаниды) и арабами иранской ориентации (лахмиды).

Приведенные материалы относятся лишь к одной, начальной форме бытования христианства среди кочевых племен севера и северо-запада Аравийского полуострова. Совершенно другим было распространение христианства и уровень христианизации бывших аравийских кочевников, перешедших к оседлости на территории восточных провинций Рима и Византии. Свои особые формы имело христианство и христианизация в Южной Аравии. В одной статье невозможно охватить все источники по раннему христианству в Аравии в целом. Поэтому ограничимся здесь указанием на известные работы Н. В. Пигулевской, где данная проблематика рассмотрена достаточно подробно.⁷⁰

Примечания

¹ Studies in the Text Tradition of St. Jerome's Vitae Patrum by J. F. Cherf, K. T. Corey, M. D. McNeil, R. F. Strout, J. L. Catterall, G. Steiner, H. C. Jameson / Ed. by W. A. Oldfather. Urbana, 1943 (далее: Studies).

² Studies. P. 51=PL., vol. 23, col. 41.

³ Упоминает о празднике в Элусе и Эпифаний: Panarion haec., 51, 22, 11. Венера — один из наиболее употребительных в античной и ранневизантийской литературе терминов для обозначения аравийских божеств. Возможны следующие варианты отождествления, объясняющиеся близостью, взаимоналожением культов. Венера — ал-'Узза. См.: Wellhausen J. Reste arabischen Heidentums. Berlin; Leipzig, 1927. S. 34—45; Fahd T. Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire. Paris, 1968. P. 163—182, в особенности же — p. 176—179. Венера — ал-Лат. См.: Wellhausen J. Reste... № 29—34; Fahd T. Le Panthéon... P. 111—120, в особенности же — p. 118—119. У Эпифания в отмеченном отрывке речь идет о празднике в честь Девы, матери Душары.

⁴ В тексте — lucifer, что в данном случае следует интерпретировать как имя планеты Венеры. См. отмеченные в предыдущем примечании ссылки на Т. Фахда, а также: Drijvers H. J. W. Cults and Beliefs at Edessa. Leiden, 1980. P. 146—161.

⁵ Подразумевается — через данный город.

⁶ В тексте: gregatim, т. е. буквально — «стадами».

⁷ Судя по всему, речь идет о разметке фундамента будущей церкви в городе.

⁸ В тексте: sacerdos. На наш взгляд, речь идет о языческом жреце, принявшем христианство под влиянием святого.

⁹ В тексте: ut erat coronatus. Судя по всему, речь идет об обряде посвящения в сан.

¹⁰ Перевод этого отрывка есть у Вельгаузена: Wellhausen J. Reste... S. 42.

¹¹ См. подробно: Studies. P. 311—312.

¹² Аналогична картина и в остальных версиях. См., например: Studies. P. 371.

¹³ О Созомене см.: Культура Византии. IV—первая половина VII вв. М., 1984. С. 195.

¹⁴ См.: Пигулевская Н. В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв. М., 1964. С. 195.

¹⁵ Существует точка зрения, что этот вождь относится к племени Салих. См.: Пигулевская Н. В. Арабы у границ... С. 42, 180, 182, 183.

¹⁶ См.: Там же. С. 37—42.

¹⁷ Единственное по-настоящему критическое издание Созомена: Sozomeni Kirchengeschichte / Herausgegeben von Joseph Bidez, eingeleitet, zum Druck besorgt und mit Registern versehen von G. Ch. Hansen. Berlin, 1960. Приведенный отрывок находится на с. 299—300 данного издания. Предшествующее издание: Sozomeni Ecclesiastica Historia / Ed. R. Hussey. Oxonii, 1860. Vols. 1—2, в филологическом отношении гораздо слабее.

¹⁸ Культура Византии... С. 196—198.

¹⁹ Das Leben des Heiligen Symeon Stylites bearbeitet von H. Lietzmann, mit einer deutschen Übersetzung der syrischen Lebensbeschreibung und der Briefe von H. Hilgenfeld. Leipzig, 1908.

²⁰ О времени составления версий см.: Das Leben... С. 238—239; Пигулевская Н. В. Арабы у границ... С. 59.

²¹ В тексте: Ἰσραηλῖται — наиболее часто встречающийся термин для обозначения арабов в раннехристианской литературе.

²² В тексте: συμμόρια — сообщество, группа людей, объединенных общей задачей.

²³ Т. е. от языческих богов.

²⁴ В тексте: λατρεία — христианский terminus technicus. Буквально — «разбой», «грабеж».

²⁵ Как уже говорилось, текст написан Феодоритом на основе личных впечатлений.

²⁶ Он — Симеон Стиллит.

²⁷ Им — аравийским кочевникам.

²⁸ В тексте: τὸ γένειον. Это слово может обозначать и подбородок, и бороду.

²⁹ В тексте: ἱμάτιον. Традиционный греческий термин для обозначения верхней одежды, плаща.

³⁰ Подразумеваются племена аравийских кочевников.

³¹ В тексте: εὐχὴν τινὰ καὶ εὐλογία. Оба слова могут иметь значение «благословение». Однако если значения εὐχῆ колеблются только между «молитвой» и «благословением», то εὐλογία помимо «благословения» может означать «освященный объект, предмет». Исходя из этого последнего значения слова εὐλογία, Р. Девреес (Devreesse R. Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe. Paris, 1945. P. 248, note 2) полагал, что речь здесь идет о благословении и об освящении Симеоном тех или иных предметов. Против этого, однако, свидетельствует единственное число слова εὐλογία, а также видная по контексту полная синонимичность слов εὐχῆ и εὐλογία.

³² Здесь в значении «благословение» употреблено слово εὐλογία.

³³ Из участников спора.

³⁴ Т. е. вождю другого племени.

³⁵ В тексте: Θεοπέιός — «происходящий от Бога, внушенный Богом, божественный».

³⁶ В тексте: τὴν θεῖαν ἱκέτευσε κεφαλὴν — «умолял божественную голову».

³⁷ Буквально — «оказались растянуты».

³⁸ Soz. Hist. eccl., VI, 34, 7; VI, 38, 14.

³⁹ Acta Martyrum et Sanctorum / Ed. P. Bedjan. Paris, 1894. Vol. 4. P. 546 = Das Leben... С. 108.

⁴⁰ Об интересе для истории медицины чудесных излечений см.: La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521—592) / Introduction et texte grec par P. van den Ven. Bruxelles, 1962. T. 1. P. 186—187.

⁴¹ Посольство возглавлял Феофил Инд. Philostorgius. Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen / Herausgegeben von J. Bidez. 3. bearbeitete Auflage von F. Winkelmann. Berlin, 1981. С. 33—35. (III, 4—6).

⁴² Каких-либо иных сведений об отправке миссий в Аравию с целью распространения христианства в источниках нет, хотя в принципе сведений о посольствах в Аравию известно немало. См.: Пигулевская Н. В. Политика Византии на Эритрейском море // ПС. М.; Л., 1964. Вып. 11 (74). С. 74—92.

⁴³ Прекрасной книгой является работа Р. Деврееса, отмеченная в примеч. 31. После описания общих вопросов истории церкви, относящихся к Антиохийской патриархии, автор дает подробное описание всех христианских древностей рассматриваемых областей и анализирует деятельность известных по источникам христианских епископов. Классическим трудом является книга: Harnack A., von. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig, 1924. Bd 1—2. Автор не идет в своем исследовании далее констатации внешних признаков христианства: проповедовали в данных областях такие-то; епископствовали такие-то; известно про них то-то. Кроме того, в своей работе А. Харнак оговаривается, что не рассматривает распространение христианства среди кочевников (Ibid. Bd 2. S. 703). По объему фактов, относящихся к Аравии,

работа Харнака значительно уступает труду Деврееса. Много внимания христианству в Аравии уделено в книге: Shaïd I. Byzantium and the Arabs in the fourth century. Washington, 1984. К сожалению, И. Шахид весьма произвольно толкует источники. Ср. также: ПС. Л., 1987. Вып. 29 (92). С. 173—174.

⁴⁴ Sourdel D. Les cultes du Hauran à l'époque romaine. Paris, 1952.

⁴⁵ Gatiér P.-L. (ed.). Inscriptions grecques et latines de la Syrie. Inscriptions de la Jordanie. T. 2. Région centrale. Paris, 1986. P. 24—25.

⁴⁶ Приобщение к новой идеологии наступало по-настоящему позже, по мере перехода племен к оседлости. Это приобщение, надо сказать, не было однозначным. В «Церковной истории» Феодорита Киррского есть два свидетельства о том, что в провинцию Аравию ссылали неугодных (или еретических) священнослужителей (Hist. eccl. IV, 3, 3; IV, 18, 6). Естественно, это создавало дополнительные условия для смешения догм и формирования ересей. Совершенно иным было это приобщение в случае общения Святого Евфимия с Аспебетом. (Об этой истории, рассказываемой Кириллом Скифопольским, см. подробнее на следующих страницах.)

⁴⁷ Soz. Hist. eccl., VII, 19, 2.

⁴⁸ Основной источник информации — группа надгробных надписей на могилах этих вождей. Тексты разобраны М. Сартром: Sartre M. Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine. Bruxelles, 1982. P. 122—128.

⁴⁹ Ibid. P. 132—153; Gutwein K. C Third Palestine. A regional study in byzantine urbanization. Washington, 1981. P. 314—321.

⁵⁰ Пигулевская Н. В. Арабы у границ... С. 38.

⁵¹ Soz. Hist. eccl., VI, 38, 1—10; Пигулевская Н. В. Арабы у границ... С. 37—39; Shaïd I. Byzantium and the Arabs... P. 188—190.

⁵² Kyrillos von Skythopolis / Ed. E. Schwartz. Leipzig, 1939. Vita Euthymii. S. 18—25.

⁵³ FHGr, vol. IV, p. 112—113; Пигулевская Н. В. Арабы у границ... С. 50—56; Sartre M. Trois études... P. 154—155.

⁵⁴ Приведенные примеры показывают также постепенное возрастание посреднической роли церкви в политических взаимоотношениях Византии и соседних племен.

⁵⁵ Издание памятника: Dagron G. (ed.). Vie et miracles de Sainte Thècle / Texte grec, traduction et commentaire. Bruxelles, 1978. P. 277—279. (Subsidia Hagiographica. N 62). В данном житии описание всех событий гораздо более сжато и куда менее детализированно. Хронология памятника весьма сложна. Текст жития и описания чудес записаны не ранее середины V в. Сама же Фекла, если судить по тексту, была современницей апостола Павла. Иными словами, она жила в I в. н. э. Об этих проблемах см. подробнее комментарии издателя во введении: Ibid. P. 25—29.

⁵⁶ Vita... cap. 129—130, 136—156. Издание 1-го тома жития — см. примеч. 40. Издание 2-го тома: Ven P. van den (ed.). La vie ancienne de S. Syméon le Jeune (521—592) / Traduction et commentaire. Vie grecque de Sainte Marthe, mère de S. Syméon. Indices. Bruxelles, 1970. T. 2. (Subsidia Hagiographica. N 32).

⁵⁷ La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune... T. 1. P. 186—188.

⁵⁸ См. также: Festugièr A.-J. (ed.) Vie de Théodore de Sykéôn. I. Texte grec. Bruxelles, 1970. P. VI—X. (Subsidia Hagiographica. N 48).

⁵⁹ Существуют два издания текста: Marci Diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis / Ediderunt societatis philologiae bonnensis sodales. Lipsiae, 1885; Diacon Mar le. Vie de Porphyre évêque de Gaza / Texte établi, traduit et commenté par H. Gregoire et M.-A. Kugener. Paris, 1930.

⁶⁰ Написано это житие не ранее середины V в.

⁶¹ В то же время у нас нет оснований сомневаться в правдивости изложения самих фактов.

⁶² Об этой истории см. также подробно: Пигулевская Н. В. Арабы у границ... С. 59—60.

⁶³ Acta Martyrum et Sanctorum. Vol. 4. P. 596—598.

⁶⁴ См.: Пигулевская Н. В. Арабы у границ... С. 106.

⁶⁵ Имеется в виду ал-Мунзир III.

⁶⁶ См.: Honigmann E. 1) Sur les listes des évêques participant aux conciles de Nicée, de Constantinople et de Chalcédonie // Byzantion. 1937. T. 12, fasc. 1. P. 338; 2) La liste originale des pères de Nicée. A propos de l'évêché de «Sodoma» en Arabie // Ibid. 1939. T. 14, fasc. 1. P. 17, 46.

⁶⁷ Devreesse R. Le patriarcat d'Antioche... P. 213—214.

⁶⁸ Socrates, Hist. eccl., III, 25.

⁶⁹ Есть еще одно, даже более раннее свидетельство, однако оно не во всем понятно. Евсевий в «Церковной истории» дважды упоминает о Берилле. Hist. eccl., VI, 20, 2: «он был епископом арабов вокруг Бостры». Hist. eccl., VI, 33, 1:

«епископ [жителей] Бостры аравийской». Упоминание Евсевия во втором случае об Оригене как о наставнике Берилла позволяет утверждать, что этот человек епископствовал в первой половине III в. н. э. Однако мы не знаем, сколь многочисленна была паства Берилла. Мы не знаем также, состояла ли его паства только из жителей Бостры, или же в нее входили жители соседних поселений, представители аравийских племен.

⁷⁰ О христианстве в Южной Аравии: Пигулевская Н. В. 1) Византия на путях в Индию: Из истории торговли Византии с востоком в IV—VI вв. М.; Л., 1951. С. 215—260; 2) Арабы у границ... С. 264—274.

A. G. Grouchevoy

LA CONVERSION DES ARABES AU CHRISTIANISME CHEZ LES AUTEURS ÉCCLESIASTIQUES DE IV—VI SIÈCLES

L'article donne la traduction et puis l'étude de 3 histoires de la conversion au christianisme des arabes nomades: Saint-Jérôme, *Vita Hilarionis*, 25; Sozomène, *Historia ecclesiastica*, VI, 38, 14—16; Théodoret de Cyr, *Historia religiosa*, XXVI, 13—15. Les pareilles conversions — typiques comme un récit littéraire et en même temps typiques comme le mode d'action des moines avec les tribus nomades sur la frontière orientale de l'Empire — étaient superficielles. Dans les yeux des moines et des arabes convertis l'action était faite, mais on ne peut pas perdre en vue que l'explication du dogme n'étant pas prévue — et cela se voit très clairement dans les textes — les arabes ne pouvaient pas avoir qu'une très vague du Christ et du christianisme.

Les pareilles actes de conversion n'avaient que la valeur politique. Cela signifiait une légalisation de l'alliance politique du tel ou tel tribu avec Byzance.

ШУМЕРСКИЕ ЗАКЛИНАНИЯ КОНСЕКРАЦИИ В СВЯЗИ С ПОНИМАНИЕМ СВЯТОСТИ У ШУМЕРОВ

Шумерские заклинания консекрации представляют собой уникальный жанр древневосточных культовых текстов, не известный ни в Индии, ни в Египте, ни в древней Малой Азии. Тексты этого рода вводят нас в систему древнейших ближневосточных представлений о святости и освячительных обрядах. Уникальность материала в том, что дошел он от III—нач. II тыс. до н. э., когда из всех значительных сакральных текстов существовали только цилиндры Гудеа и Тексты Пирамид. Запись заклинаний консекрации производилась, в основном, в последние века шумеров, причем нередко тексты записывались фонетическим письмом со слов последнего помнящего их жреца. Понятно поэтому, что большая часть корпуса навсегда для нас потеряна из-за нежелания шумеров передавать устную магическую силу образам глиняной таблички. Тем ценнее немногие (в сравнении с другими группами текстов очень немногие) дошедшие до нас заклинания, целью которых являлась передача святости культовым предметам, используемым в ритуале. Более того, можно сказать, что только заклинания консекрации и дают современному человеку максимально полное представление о понимании святости и сакрального в древнем Шумере.

Проблема исследования шумерских представлений о святости не получила должного внимания от современной науки. Из всех крупных ассириологических школ к ней подошла только французская, традиционно интересующаяся вопросами мировоззрения и религии древнего мира. В 1977 г. в Париже вышла монография И. Розенгартен «Sumer et le Sacré», посвященная самым общим вопросам шумерской религии. В частности, в ней были впервые рассмотрены сакральные объекты, сакральные имена и эпитеты, связанные с божественными законами мироздания — МЕ. В ранее выпущенной книге Г. Фарбер-Флогте, специально посвященной МЕ, учитывались лишь контексты употребления и синтаксические связи термина, но специальный религиоведческий анализ не проводился.¹ Теперь же он был сделан на уровне истории культа, и труд Розенгартен существенно продвинул науку в понимании древних представлений о священном. В 1986 г. Д. Шарпэн в мо-

нографии «Le clergé d'Ur au siècle d'Hammurapi» посвятил целую главу отношениям царской власти и жречества по вопросу о священном, выдвинув плодотворную гипотезу о переносе культа Энки (бога сакральной магии) из Эреду в Ур во время III дин. Ура. Примыкающий к французской школе бельгиец А. Заурен в статье «Le sacré dans les textes sumériens» на материале цилиндров Гудеа рассмотрел три эпитета, по его мнению, связанных с сакральным: ku₃ «светлый», mah «высокий», zi(d) «истинный». Точка зрения Заурена могла вызвать споры, исправления и волну новых исследований. Однако почин французской школы никем подхвачен не был, и представления шумеров о святости до сих пор неинтересны науке.²

Занимаясь шумерскими представлениями о священном, нужно уделить некоторое время постановке вопроса в самом общем виде: что и как мы хотим изучать? В шумерском языке «святость», «святое» не выражены определенным термином, в отличие от индоевропейских и афразийских языков. Так, индоевр. *svet < *kuen-to значит «увеличиваться в размерах, расширяться, распухать, прибывать в силе» и употребляется в древнейших текстах применительно к мужской половой силе, разгорающемуся пламени и достоинствам военного вождя [Топоров, 1995]. А афраз. глагол qdš/qds в первом значении — «очищаться от скверны, быть чистым» [CAD Q; Шапиро, 1963].³ Получается, что индоевропейское понимание святости связано с традиционным для ариев поклонением Огню, а святость афразийцев имеет отношение к Воде. И огонь, и вода — в одинаковой степени созидатели и разрушители. В их применении все зависит от воли направляющего, от его мыслей и намерений. Стало быть, диалектика святости и преступления видна уже на элементарном уровне. В самом деле, ни земля, ни воздух не зависят от чьей-либо воли и не могут быть инструментами для выполнения каких-либо намерений — они неподвижны, постоянны и в постоянстве своем непрерывно созидательны. Огонь и вода все время в движении, и поэтому ими можно овладеть, их можно направить для своих целей.

Шумеры жили на Ближнем Востоке, на одной территории с афразийцами, исповедовавшими «водную» святость, однако их представления о святости кардинально расходятся с ассиро-вавилонскими. Показать это прямо невозможно, поскольку в шумерском языке никакого общего термина для святости мы не находим. Связано это с несколькими важными обстоятельствами. Прежде всего, нужно отметить тот факт, что в Шумере все культовые тексты исходят от трех богов — Энлиля, покровителя власти и государства, Инанны, покровительницы воинов-героев, и Энки, великого мага и мастера-знатока. Все без исключения обряды consecрации связаны с Энки и средой его обитания — подземными и пресными водами. Однако в III тыс. город Энки — Эреду был необитаем, и культ Энки находился на периферии нипурско-урских культов Энлиля. Как показал Шарпэн, жрецы Энки находились во всех крупнейших храмах Шумера, совершая обряды очищения и освящения культовых предметов. Культ Энки, не имея постоянного места, распространился на всю территорию страны, а жречество Энки не имело никакой политической силы, прислуживая по необходимости то в одном городе,

то в другом. Ясно поэтому, что в Шумере сакральное, связанное с Энки, не имело серьезного потестарного авторитета, и репутацией главного, значительного обладал сакрализованный культ государственной власти, исходивший от Энлиля.⁴ Стоя в стороне от центральной власти, жречество Энки не смогло выработать в обществе никакого определенного отношения к сфере иного Энлилю (= миру). Поэтому и общий термин для святости не смог в Месопотамии появиться.

Второй момент связан с хронологией: все упомянутые выше общие термины для святости выработаны жречеством, стоявшим на службе государства в I тыс. до н. э.; а в Месопотамии III тыс., во-первых, жречество не полностью отделилось от общины,⁵ во-вторых, государство не достигло такой степени концентрации власти, когда в обществе возникает потребность заглянуть за край мира, а в языке формируются абстрактные понятия внепредметной сферы.

Исходя из сказанного, мы можем изучать не святость вообще, чего не позволяет нам сделать отсутствие термина в языке, а многоплановую актуализацию сакрально-магических представлений в границах языкового мира шумеров. Можно рассмотреть отдельные ритуально-магические формулы консекрации,⁶ можно уделить внимание связи между актуальной и вербальной частью ритуала консекрации,⁷ можно также поставить вопрос о месте сакрально-магических эпитетов в языке традиционных текстовых родов (гимнов, царских надписей и т. д.).⁸ Однако наша задача заключается совсем в другом — именно, в композиционном и контекстном рассмотрении сакрально-магического на примере одной текстовой группы. Заклинания консекрации подходят потому, что в них максимально слиты содержание и форма, более того, одно является индикатором другого и без другого непонятно. Форма заклинаний консекрации — их пространственный уровень, связь со сферами мира. Содержание — уровень временной, задерживающий и превращающий событие. Можно сказать, что форма такого заклинания содержит намек на актуальную сторону обряда, а содержание — на вербальную. Этим они нам и интересны.

Общие сведения о заклинаниях консекрации

В диссертации А. Фалькенштейна «Haupttypen der Sumerischen Beschwörung» все месопотамские заклинания разделены на четыре типа: легитимационные, профилактические, типа «Эа-Мардук» и *Weihungstyp* («тип освящения», с. 76). Сам Фалькенштейн очень осторожен в описании текстов четвертого типа — он лишь говорит, что подобного рода заклинания сопровождали обряды «белой магии» и использовались в так называемых *Beschwörungsritualen* («ритуалах заклятия») либо в обряде «омоления и отверзания уст богов» (с. 76—81).

Прошло 40 лет, в 1971 г. появилось первое автографированное издание старовавилонских заклинаний Я. Ван Дейка (*VS_{1.1}*). В этом издании *Weihungstyp* Фалькенштейна получает название *Kultmittelbeschwörungen* («заклятие культовых средств»). Еще через 14 лет тот же исследователь во 2-м издании старовавилон-

ских заклинаний дает английский эквивалент Kultmittelbeschwörungen, называя их Consecration incantations («заклинания приобщения к святости») (YOS₁₁ (1985)). Под этим последним названием заклинания четвертого типа значатся до сих пор.

Шумерская мысль не выработала никакого общего названия для заклинаний этого типа, о чем свидетельствуют надписи в колофоне. Хорошо известно, что по колофону можно узнать, был ли текст частью литературного канона или же имел сугубо практическую функцию, т. е. записывался как «памятка жрецам». Интересующие нас тексты были, видимо, сугубо практическими: колофон сохранил не название по первой строчке (как было бы в случае литературных текстов), а только название предмета, на который обращено заклинание. Исходя из этой единственной подлинной классификации, все заклинания консекрации разделяются по предмету обряда на inim-inim-ma («слова (над)») -a-gub₂-ba-kam («освящаемой водой»), -ni₃-na-kam («кадильницей»), -gi-izi-la₂ («факелом»), -gi-sul-hi («тростниками плетения»), -³³sinig («тамариском»). Исключения из этого правила относятся к поздним временам (в ассирийских копиях в колофоне стоит инструкция типа «перед соудом с освящаемой водой трижды ты прочтешь»).

Заклинания консекрации дошли от всех эпох месопотамской истории (от периода Фары и Эблы (XXVI в.) до селевкидского времени (IV—III вв.)), но особенно много их записывалось в старовавилонское (XIX—XVIII вв.) и новоассирийское (X—VII вв.) время. Связано это с желанием сохранить традицию в период общего кризиса культуры. Почерки, которыми писались заклинания, настолько скоры и невняты, что некоторые тексты мы все еще не в состоянии прочесть адекватно. Особая роль в издании и разборе шумерских заклинаний принадлежит двум исследователям — Яну Ван Дейку (Амстердам) и Манфреду Кребернику (Мюнхен). Их трудами была издана большая часть существующего в различных собраниях текстового корпуса. Первый каталог заклинательных текстов опубликован недавно П. Михаловским [Michalowski, 1992, 322—326], однако заклинания консекрации в нем почти не учтены. Ниже я публикую каталог известных мне к настоящему времени (январь 1996 г.) консекративных заклинаний, прилагая сведения о неопубликованных текстах, полученные от г-на Ван Дейка:

OS Fara (Shuruppak)

1. VAT 12684 (SF 71 = Krebernik, BFE, no. 18). Слова к тамариску. Берлин.

Ebla

1. TM.75.G.1501 (Pettinato, OA 18 (1979), pl. 36 = BFE, no. 19 = Edzard, ARET 5, no. 12). Слова к тамариску. Рим.

2. TM.75.G1519 (OA 18, pl. 37 = BFE, no. 20 = ARET 5, no. 13). Слова к тамариску.

Girsu

Ur-Nanshe 49 (Steible, FAOS 6/1 = Jacobsen, Or 54 (1985), p. 65—72). Слова к тростникам освящаемого храма.

Susa

MDP 14, 91 (= Geller, Iraq 42 (1980), p. 24—25). Слова к священному дереву «кишкану». Лондон.

Ur III

1. CBS 8380 (Lutz, PBS 1/2, no. 123). Ниппур. Слова над освященной водой. Филадельфия.

2. Ni 4176 (Kramer, ISET I, no. 217). Ниппур. Стр. 1—7 — слова над тростниками. Далее — слова к дереву «пи». Стамбул.
3. Ni 13214 (ISET I, 218). Ниппур. Слова над освященной водой.
4. CBS 8241 (PBS XIII, no. 35). Ниппур. Слова над тростниками. Филадельфия.
5. Ni 2177 (Kramer, Anad. Arast. 6, 71—77). Ниппур. Колофона нет (упоминается освященная вода). Стамбул.

OB Larsa

1. VAT 8340 (van Dijk, VS 17, 15). Освященная вода. Берлин.
2. VAT 8348 (VS 17, 13). Освященная вода.
3. VAT 8352 (VS 17, 16). Слова над тростниками.
4. VAT 8358 (VS 17, 17). Слова над тростниками.
5. VAT 8395 (VS 17, 28). Слова при изменении судьбы царя.
6. VAT 8403 (VS 17, 14). Слова при набирании воды для освящения.
7. VAT 8538 (VS 17, 30). Колофон пуст (упоминается освященная вода).
8. YBC 4184 (van Dijk—Goetze—Hussey, YOS 11, 42 = van Dijk, de Liagre Böhl *dedicatae*, p. 107—117). Освящение оружия. Йель.
9. YBC 5622 (YOS 11, 46). Переливание освященной воды в сосуд *bur-zi*.
10. YBC 5634 (YOS 11, 47). Слова над освященной водой и кадильницей.
11. YBC 5639 (YOS 11, 44). Освященная вода.
12. YBC 6774 (YOS 11, 48). Освященная вода.
13. YBC 7689 (YOS 11, 49). Три заклинания царской кадильницы.
14. YBC 8649 (YOS 11, 53 = Michalowski, Fs. Hallo). Слова над факелом.
15. YBC 9891 (YOS 11, 43). Освященная вода.
16. YBC 11010 (YOS 11, 45). Колофона нет (упоминается освященная вода).
17. IM 14044 (van Dijk, TIM IX, 70). Колофона нет (упоминается пресная вода). Багдад.

OB Nippur

1. NBC 10574 (YOS 11, 81). Против злых духов, но упоминается освященная вода.
2. NBC 7893 (YOS 11, 63). От дурных снов, но упоминается освященная вода.

Assyrian

1. IV R; IV, 39—55. Освященная вода. Билингва.
2. K. 44 (ASKT, no. 21, 1—19). «Заклинание перед сосудом с освященной водой трижды ты прочтешь». Билингва.
3. K. 4949 obv. + K.4813 + K.4900 + K.6029 + S.924 (CT XVII, 38—41 + Thompson, *Devils & Evil spirits*, II, 137—140 (1903) = Емельянов, ПБ 4 (1993), 247—267). Фрагмент ритуала «Омовение (и) отверзание уст (бога)», часть VIII (освящение воды). Лондон. Билингва.

Seleucid. Uruk

1. W 23263 (von Weiher, SpTU III, no. 66 (1991)). Освященная вода. Берлин. Билингва.

В письме от 08.07.1994 г. г-н Я. Ван Дейк упоминает еще как минимум две неразобранные коллекции: заклинания консекрации Йенского музея (над которыми работает сейчас он сам в соавторстве с проф. Oelsner'ом) и заклинания из Телль-Хаддада, с которыми уже выступил в печати А. Кавиньо. Ван Дейк предполагает, что отдельные тексты должны находиться среди неопубликованных фрагментов из Ашшура, что-то из старовавилонского времени вполне может еще найтись в Багдаде и Стамбуле.

Старошумерские «слова к тамариску»

О структуре заговора. Старошумерские «слова к тамариску» стадийно предшествуют консекративным — во-первых, в заговорах этого рода впервые дан образ идеально чис-

того, сакрально цельного объекта, и этим объектом является священное дерево общины. Во-вторых, отдельные формулы заклинаний консекрации впервые появляются именно в период Фары в этом архаическом типе заговоров, впоследствии исчезнувшем.

По определению А. А. Потебни, «заговор есть словесное изображение сравнения данного или нарочно произведенного явления с желанным, имеющее целью произвести это последствие» [Малорус. песня по списку XVI в.; цит. по: Познанский, 1917]. На первый план в этом определении выходит аспект словесного выражения, т. е. эстетика заговора. Однако необходимо помнить, что любой архаический заговор является частью магической чары. По слову А. Вуттке, «чем является в вещественной чаре симпатическое средство, тем в идеальной сфере — формула-параллелизм» [Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart; цит. по: Познанский, 1917]. С точки зрения такого соотношения заклинательная формула тождественна обрядовому акту и отличается от него только своей вербальной природой. Подробное объяснение того, как это может происходить, мы встречаем у Ф. Ю. Зелинского: «Несомненно, что всякий раз, как человек производил какую-нибудь чару, его мысль складывалась при этом в ту форму, которая характеризует заговор. Мысль первобытного человека по ее слабости и бедности похожа на детскую, с которой ее часто сравнивают. Наблюдая за ребенком, мы часто можем заметить, что он, играя сам с собой, выражает свои мысли вслух. Если предметом мысли служат действия, совершаемые им в это время, то мы можем, не глядя на него, знать, что он делает <...> Бедность мысли позволяет выражать ее в звуке, не замедляя ее; слабость же мысли даже требует выражения ее в звуке для лучшего понимания <...> Изложенные только что соображения приводят нас к предположению, что раз человек, совершая чару, мыслил ее, то он мог выражать свою мысль и в звуковой форме, и таким образом получался заговор» [Зелинский, 1897, 25—26]. Теперь, когда важнейшее соотношение между симпатическим средством (обрядовым актом) и заклинательной формулой в вещественной и идеальной форме установлено, необходимо коснуться структурных компонентов самой чары.

По определению того же Потебни, чара есть «деятельное умышленное изображение первого члена заранее готовой ассоциации (именно того, с чем было сравнено желанное), имеющее целью вызвать появление второго члена, т. е. сравниваемого и желанного» [Малорус. песня по списку XVI в.; 23]. Согласно этому определению, в составе чары — три члена: 1) тот, с которым сравнивают (эталон); 2) сравниваемый (посредник); 3) желаемый. Между 1-м и 2-м членами Зелинский устанавливает ассоциацию по сходству (члены сравнения), а между 2-м и 3-м — ассоциацию во времени.

Обратимся теперь к структуре заговора. Если бы обрядовый акт был безмолвен, получилась бы двучленная структура — только сравниваемое и то, с чем сравнивают. Момент желаемого оказался бы невыраженным, поскольку он относится к идеальной сфере и может быть выражен только вербально. В определении Потебни момент желаемого есть «третье общее <...> как средство

апперцепции». Это значит, что без него, как осмысляющего начала, не могла бы состояться и сама апперцепция. Следовательно, без вербальной формулы, возникающей параллельно с обрядовым актом, невозможна была бы сопутствующая вещественной идеальная чара. Рассуждая так, мы вплотную подошли к структуре заговора.

Н. Ф. Познанский делит стандартный заговор на 5 частей: а) молитвенное вступление («Во имя Отца, Сына и Св. Духа»); б) зачин; в) перечень; г) «не я помогаю...»; д) закрепка [Познанский, 1917]. Вступление средневековых заклинаний, возможно, является превращенной формулой трисекрации (о чем см. ниже) и в архаических текстах не встречается. Зачин представляет эталон чистоты либо называет препятствие на пути к абсолютной чистоте (болезнь, бесовское наваждение, грязь). В перечне сообщается о средствах исцеления, которые предлагает заклинателю Господь Бог (чаще всего Христос). Закрепка также свидетельствует о принадлежности заговорной формулы божеству.

Цельность мира-дерева против нарушителей чистоты. Посмотрим теперь один из самых ранних записанных заговоров, напрямую связанных с вещественной чарой:

BFE, no. 19

I	1. en ₂ -e ₂ -nu-ru 2. gig-ti-ma-me 3. gig šu ₂ 4. ^g šinig giš-ge ₁₅ giš-an	Закливание Ты — злодей, Черен, плох! Тамариск — ствол одинокий, ствол-Небо!
II	1. ur ₂ -pi ki-še ₃ 2. ^d en-ki ^d nin-ki 3. pa-pi-ta 4. GUDU ₄ . ^d NUN (= LIL ₂)	По корню своему в Земле — Энки-Нинки! По кроне своей — Умастителю Энлиля, над Священной Пристанью простертый! Тамариск! Душой Небес, душой Земли Будь заклят! Душой Энлиля
III	1. kar-ku ₃ la ₂ 2. ^g šinig 3. zi-an zi-ki 4. aš ba ₄ -ag ₂ zi- ^d En-lil ₂	[x] Душой Уту Будь заклят! Тот, кто злое делает, Никогда пусть не вернется! С водой на пристань пусть не льется!
IV	1. [x] 2. zi- ^d Utu 3. aš ba ₄ -ag ₂ 4. lu ₂ gig-ti-ma	[x] Душой Уту Будь заклят! Тот, кто злое делает, Никогда пусть не вернется! С водой на пристань пусть не льется!
V	1. kur ₂ nu-na-gi-gi 2. a kar nu-su-su 3. []	Никогда пусть не вернется! С водой на пристань пусть не льется! []
VI	1. du-zu nu-gub 2. UD-du ₁₁ -ga 3. ^d Nin-girima _x (MUŠ.A.HA.DU)	Нога твоя не ступит! Заговорная формула Нингиримы.

В первой части заклинания называется некто gig-ti-ma, что можно понять и как gidim «дух умершего», и как gig dim₂-ma «творящий черное (= злое)». Во второй части подробно описывается тамариск, бывший священным деревом шумеров: ствол тамариска уподобляется богу недвижимого неба Ану, корень дерева является местом обитания предка Энлиля — андрогина Энки-Нинки, живущего на входе в водную бездну; кроне дан эпитет «жрец-умастителю Энлиля» (NUN здесь, скорее всего, криптограмма LIL₂; см. также BFE 20, II 1 ^gšinig gu₂-da ^dEn-

lil₂ «тамариск — умаститель Энлиля», где gu₂-da вариант GUDU₄). Из другого текста (BFE 18, I 3) мы знаем, что крона тамариска может сраавниваться с u₂-sikil «мыльным корнем» — растением, которое втирал правителю жрец-умаститель. В третьей части заклинания тамариск заклиняется жизнью всех трех сфер мира, к которым он причастен: сферой Ана (неподвижные звезды), Энлиля (обитаемый мир) и Уту-Солнца (власть над живыми и мертвыми). В последней части заклинания зло удаляется от человека. Весь заговор закрепляется именем владычицы формул Нингиримы.

Тамариск (семейство гребенщиковых) упоминается уже в древнейших шумерских текстах (ATU no. 130, Uruk IV). В функции священного растения он выступает по двум причинам. Во-первых, засухоустойчивый тамариск был одним из немногих растений, выживших на жаркой и безлесной месопотамской низменности.⁹ Во-вторых, из побегов тамариска делали мотыги, которыми «открывались каналы» и рыхлилась земля (мотыга поэтому была предметом первой необходимости и в этом качестве превосходила даже плуг, ср. спор Мотыги и Плуга в шумерской литературе). В споре деревьев «Тамариск и Пальма» тамариск выступает верховным жрецом и заклинателем, освящающим храм (KAR, 145). Связь тамариска с богом Аном довольно устойчива в шумерской традиции. Так, в списке топонимов из Абу-Салаябиха читаем: GIŠ.AN.ŠINIG.KI, т. е. ¹⁰Šinig-an(-na)¹⁰ «(поселок) Тамариск Неба» (OIP 99, p. 75). А в цилиндре Б Гудеа, в сцене освящения храма: šinig giš šeg₃-an u₃-tu-<da>-ta E₂-pinnu im-ta-sikil-e-ne im-ta-zalag₂-ge-eš₂ «Тамариском — деревом, быком Аном порожденным, — Эннину они очистили, сиять заставиши» (IV 10—12).

Зло удаляется в заклинании потому, что оно столкнулось с образцом совершенной сакральной значимости. Обычной формулы заговора «как... так и...» здесь нет, но она присутствует в структуре текста: первая часть — указание на возникшее препятствие, угрожающее абсолютной цельности и чистоте; вторая — противопоставленный ему идеальный сакральный объект, несущий в себе всю полноту и цельность мира; третья — заклятие сакрального объекта; четвертая — удаление нечистого от одного присутствия в мире такой абсолютной чистоты.¹⁰ Тетрада «нарушение—эталон—действие—исполнение (= возвращение)» может быть выражена и проще: «нечистое уходит из мира, если в нем есть хотя бы одно абсолютно чистое» (ср. позднее «вся нечисть мира ничто перед одним праведником»). Действенность цельного и чистого заключена сперва в его бытии, а затем уже в обрядовом заклятии.

С точки зрения структуры текста первая часть — инцидент, вторая — то, с чем сравнивают, третья — выражение действия по превращению некоего предмета в равный эталонному, четвертая — результат действия (устранение инцидента — исцеление предмета). Сам превращаемый-исцеляемый предмет при этом утаен, что также имеет глубокий смысл: сакрально чистым может быть кто и что угодно, если ведом образец чистого и способ превращения (формула заклятия).¹¹ От такой композиции формул — один шаг до заклинаний консекрации.

YBC 5622 (YOS 11, 46)

1. an lugal-am₃ ki nin₉-am₃
2. ilum-er₃ (AN.NA) lugal-am₃ ^dMa-mi nin₉-am₃
3. ^dEn-ki lugal-Abzu-ke₄
4. a-gub₂-ba an-ku₃-ge-de₃
5. a-sikil a-gub₂-ba im-ma-ni-in-dim₂
6. ^dAsari dumu-nin-na ^{dug}a-gub₂-ba
7. bur-zi-u₄-sakar (SAR) ki-sikil šu₂-šu₂-a-ba
8. mu-un-sikil mu-un-zalag₂
9. eme-hul-gal₂ bar-še₃ he₂-em-ta-gub

inim-inim-ma a-gub₂-ba bur-zi šu₂-šu₂-a-ba

1. Ан царь (есмы), Ки владычица (есмы),
2. Эрра царь (есмы), Мами владычица (есмы).
3. Энки, царь Абзу,
4. Прозрачную воду, чтобы Небо освятить,
5. Чистую воду, прозрачную воду создал.
6. Асари, сын Благородного, (из) сосуда для осветления воды
7. (Сосуд) bur-zi-«Месяц», место чистое, при вливании
8. Очистил, снять заставил.
9. Имеющий злой язык пусть в стороне стоит!

Слова над освященной водой при вливании ее в bur-zi.

Комментарий

1. Особенность фонетического письма: знаком NIN₉ «сестра» обозначается NIN «госпожа, владычица».

2. Любопытный пример реалий старовавилонской эпохи, вплетенных в архаический шумерский сюжет: Tuq-ma-at.^dEg₃-ra, ^dMa-mi šar-rat — названия каналов, прорытых царем Ларсы Рим-Сином I (Sollberger, UET VIII). Каналы несли воды Тигра и Евфрата к Персидскому заливу.

3. Значение формы an-ku₃-ge-de₃ не совсем ясно. Скорее всего, *an-ku₃-ed-e, где суффикс -ed-e имеет оттенок долженствования.

5. Употребление глагола dim₂ («создавать», «творить»), примененного обычно к твердым телам, по отношению к жидкости заставляет предположить пропуск детерминатива dug («сосуд») перед существительным a-gub₂-ba. Тогда речь шла бы о создании сосуда для хранения и освящения воды. Предлагаемый перевод тогда: «Очищающий воду (сосуд) освященной воды здесь (т. е. в Абзу. — В. Е. он создал».

7. ŠU₂-ŠU₂ = sahāpu, katāmu «бросать в землю», «троливать», «покрывать». šu₂-šu₂-ba я понимаю как *šu₂-šu₂-a-bi-a «после того, как перелил» или «при том, что перелил». Речь идет о процессе, по прошествии (или в момент) которого сосуд bur-zi становится сакрально чистым. Отсутствие показателей аблатива и аллатива мешает понять, откуда куда переливалась вода, но см. в обряде «отверзания уст божьих»: 2 DUG BUR.ZI. GAL.SAHAR₂ A.MEŠ A.GUB₂.BA tumalli «Два больших пористых сосуда bur-zi водой (из сосуда) освященной воды ты наполнишь» (BBR 26, V 37). Сосуд bur-zi употреблялся для хранения жертвенных даров, и его сакральная чистота была необходима для полноценного сообщения с миром бессмертных богов (см. Zyl. A XXV 15—16).

YBC 5639 (YOS 11, 44)

1. a kur-ta nam-tar-ra
2. a-ge₆-a kur-ta nam-tar-ra
3. kur-ra kur ša₃-ta nam-tar-ra
4. hur-sag ki-sikil nam-tar-ra
5. ildag₂ (A.AM) nu-gi₄-gi₄ nam-tar-ra
6. dara₃-maš si-gur-ru-ba nam-tar-ra
7. u₃-si-hal-hal-la-bi nam-tar-ra
8. šika-bar-ra si-am-ma-bi nam-tar-ra

9. ne-ta gir₅-gir₅ ne il₂-la
10. kar-ku₃-ga lugal-e dumu-dingir-ra-na
11. u₃-me-sikil u₃-me-zalag₂
12. eme-hul-gal₂ bar-še₃ he₂-em-ta-gub

inim-inim-ma a-gub₂-ba-kam

1. Вода, в преисподней сужденная,
2. Темная вода, в преисподней сужденная,
3. В преисподней, в глубине преисподней сужденная,
4. Лесистой горе (и) чистому месту сужденная,
5. Тополку неподвижному сужденная,
6. Толстым рогам горного козла сужденная,
7. Растению со сплетенными ветвями сужденная,
8. Бычьим рогам муфлона сужденная,
9. Сама текущая, сама поднимающаяся!
10. На Светлой Пристани царь, сын бога своего,
11. Пусть будет чист! Пусть сияет!
12. Имеющий злой язык пусть в стороне стоит!

Слово (над) освящаемой водой.

YBC 6774 (YOS 11, 48)

1. i₇-da ku₃-bi-a[m₃]
2. a-ⁱ₇Idigna sikil-am₃
3. a-ⁱ₇Buranun-na zalag₂-ge
4. teš₇-ba ašgab-Abzu (ZU.AB)-ke₄
5. hal-hal-la ama-hur-sag-ga₂
6. ^dEn-ki lugal-Abzu (ZU.AB)-ke₄
7. ^dAsar-lu₂-hi
8. dumu-Eredu (NUN)^{ki}-ga-ke₄
9. šu-mu he₂-em-ku₃-ge
10. ka-mu he₂-em-sikil-e
11. giri₃-mu hu-mu-un-zalag₂-ge
12. eme-hul-gal₂ bar-še₃ he₂-em-ta-gub

inim-inim-ma a gub₂-ba-kam

1. Река светла,
2. Вода Тигра чиста,
3. Вода Евфрата сияет!
4. Все вместе — плотник Абзу,
5. «Стремительная мать лесистой горы» (?),
6. Энки, царь Абзу,
7. Асарлухи,
8. Сын Эреду,
9. Руки мои пусть освятят,
10. Уста мои пусть чистыми сделают,
11. Ноги мои пусть сиять заставят!
12. Имеющий злой язык пусть в стороне стоит!

Слова (над) освящаемой водой.

Вводная часть. Большая часть шумерских заклинаний консекрации (в том числе и приведенные здесь примеры) имеет четко выраженную структуру. Хорошо видна вводная часть, кульминационным моментом является формула «Энки-Асарлухи» (вавил. «Эа-Мардук») и рецепт Энки (в явной или скрытой форме). После рецепта следует формула тройной консекрации (трисекрации) и формула изгнания демонов.

Вводная часть заклинаний этого типа по формальному признаку может быть трех видов: а) эпический зачин; б) эпическое сравнение; в) эпитет. Четвертый вид — наличие инцидента — известен нам из «слов к тамариску», а также из большого заклинания, сопровождающего ритуал [Емельянов, 1993, 247 и след.].

Эпический зачин характеризуется в ритмическом плане периодичностью повтора, в синтаксическом — наличием примерно одинаковых по внешнему строю предложений. Можно сказать, что эпический зачин является типичным случаем ритмико-синтаксического параллелизма. Иногда второй член параллелизма равен первому, ритмически и по смыслу повторяя тему первого (например, YBC 5622, 1—2). Но чаще всего второй член параллелизма расширяет и варьирует тему первого, производит как бы укрупнение плана (YBC 5639, 1—8). Параллелизм эпического зачина может состоять из разного числа членов (от 2 до 8). С точки зрения сюжета эпический зачин содержит имена первых богов и упоминание об их первых деяниях. В приведенных случаях — это боги-предшественники Энки, это сам Энки, освящающий воду, это и происхождение освященной воды.

Эпическое сравнение характеризуется наличием некоего объекта, обладающего признаком, эталонным для сравниваемого. В шумерских заклинаниях почти нет традиционной для более поздних заклинаний формулы «как..., так и...». Чаще всего выписывается первый член (объект с эталонным признаком), второй же формально утаивается, но его присутствие угадывается из стоящей ниже формулы трисекрации (YBC 6774, 1—3, 9—11). В данном случае эталонным признаком является ритуальная чистота.

Эпитет представляет собой определение по характерному для предмета признаку. Например: gi-gal gi-gid₂-da gi-giš gi-ku₃-ga «Тростник великий, тростник длинный, тростник-дерево, тростник священный» (VAT 8358, 1). Здесь в первой части строки идут определения по реальному признаку (рост, протяженность), во второй — по традиционно закрепленному (сравнение с деревом, ритуальная чистота).

Установив формально различные виды вводной части, нельзя не заметить того, что их сближает: вводная часть заклинания, будь то эпический зачин, эпическое сравнение или эпитет, призвана продемонстрировать наличие эталонного признака, ради достижения которого совершается чара и творится заклинание. Этот эталонный признак может содержаться только в объекте, обладающем одновременно действительными и ритуально закреплёнными качествами эталона (как-то реки, тростники, тамариск). Таким образом, в первой части заклинания перед нами желаемое как смысловая часть чары. Кроме того, будучи по структуре смыслоформой, первая часть консекративного заклинания выражает *верхнее, связанное с недвижимым сводом (Аном) и совершенное в правремени*. В этом верхнем-правременном, вечно сущем и недвижимом и заключаются у шумеров истоки святости. Грамматически вневременность верхнего мира выражается здесь глаголом-связкой *те* «быть-являться» 3 л. ед. ч. -am₃ «есмь, существует». Ко времени совершения чары уже есть (в смысле «проявлены, видимы») некие идеальные образцы, к подобию которым приводится наличный объект.¹²

Формула равного знания. Далее (и одновременно ниже) следует известная по текстам третьей группы Фалькенштейна формула «Мардук-Эа». В заклиinations из Ларсы она опущена из-за нехватки места на табличке, и о ее наличии напомним только два имени — Энки и Асарлухи: один создал прозрачную священную воду, другой наливает ее в специальный сосуд для жертвоприношений. В других заклиinations консекрации формула выписывается полностью и располагается точно после вводной части, например: ⁴Asar-lu₂-hi igi im-ma-an-si₃ / a-a-ni ⁴Enki-ra Engur-ra-ke₄ šu-a ba-an-na-gi₄-gi₄ / a-a-mu... / a-na ib-ba-ak-a en-ga₂-e ba-da-la₂-e / ⁴En-ki-ke₄ dumu-a-ni Asar-lu₂-hi mu-un-na-ni-ib-gi₄-gi₄ / dumu-mu a-na nu-e-zu a-na a-ra-ab-dah-en / ⁴Asar-lu₂-hi a-na nu-i₃-zu a-na a-ra-ab-dah-en / ni₃-ga₂-e i₃-zu-a-mu u₃ za-e in-ga-e-zu «Асарлухи это (некий инцидент. — В. Е.) увидел, отца своего Энки в Энгуре (= в глубинах водной бездны) спрашивает: „Отец мой... Покажи мне, что ты делаешь (в таких случаях)?“. Энки сыну своему Асарлухи отвечает: „Сын мой! Чего ты не знаешь? Чем тебе помочь? Асарлухи! Чего ты не знаешь? Чем тебе помочь? То, что я знаю, знаешь и ты!“» [Емельянов, 1993, 255]. В аккадской части текста Энки назван по-вавилонски Эа, а Асарлухи — Мардуком.

Профанным смыслом формулы является разрешение на практическое употребление сакрального знания. И Энки, и его сын Асарлухи знают одинаково, но Асарлухи, по-видимому, не применял своих знаний на практике. Сакральным смыслом формулы является невозможность прямого контакта между Энки и смертным. Для воздействия на человека со стороны Энки необходим магический посредник, основной функцией которого была бы материализация сакральных идей, их воплощение в человеческом мире. Наконец, сугубо практическим смыслом формулы является доверие смертного заклинателю как вестнику бессмертных богов.

Впервые формула равного знания встречается нам в заклиinations из Эблы. Однако мы не найдем там имен Энки и Асарлухи, есть лишь знак ситуации: a₄(NI)-a-ne ⁴En-lil₂ bar-še₃ lu₂ mu-da-ra-gi₄ ze an-na nu-zu «К отцу своему Энлилю человека послал: „Чего ты не знаешь?“» (TM 75.G2195.IV, 2—V, 1). М. Креберник предполагает, что божеством, спрашивающим совета у Энлиля, является Нингирима (BFE, 222). Вероятность этого не исключена (см. закрепки заклиinations из Фары и Эблы). Во всяком случае, логично представить именно хранительницу заговорных формул древнейшей посредницей между богами и людьми. Как бы то ни было, традиционной пары заклиinations классического периода мы в это время не встретим.

Не исключено, что пара эта сложилась уже в последние века Шумера с возвращением к канону Эреду. Бог Энки известен в это время как третий верховный бог, создатель человечества и покровитель всякого ремесла, т. е. как знаток и умелец. Что же касается Асарлухи, то происхождение его загадочно. В храмовых гимнах дочери Саргона Энхедуанны упоминается храм Асарлухи в городе Куара, причем в числе многих эпитетов этого божества главными считаются ⁴Asar-alim-nun-na dumu-Abzu-ke₄ «Асар — Буйвол Властителя, сын Абзу» (TCS 3, 10, 44). В старовавилонское время сын Эа Мардук и сын водной бездны Асарлухи были отождествлены. С этих пор до конца месопотамской цивилизации

все заклинания считались исходящими от отца и сына водной бездны, более того, у ассирийцев само заклинание тоже имело водную природу, так как помогало смыть, счищать с человека болезни и проступки [Емельянов, 1993, 260, примеч. к стрк. 57—62].

Непосредственно за формулой равного знания следует рецепт Энки, в состав которого входят лекарственные и ароматные травы и драгоценные камни [Емельянов, 1993, примеч. к стрк. 48—50]. Этими средствами можно освящать набранную воду, а затем исцелять этой водой больного. Но для нас существенно другое: уровень Асарлухи — значительно более низкий и профанический, а то, что Асарлухи делает с предметом, является действием однократным, повторяемым при необходимости и доступным любому человеку. Таким образом, во второй части заклинания перед нами то, с чем сравнивают, — культовые средства, имеющие воздействие на объект. Их эталонное свойство описано в I части, теперь же они даны во всей своей предметной цельности и взаимосвязи в рамках одной чары. На этом уровне описывается действие с предметом, придающее предмету статус магического посредника между знанием богов и опытным навыком людей. На уровне смыслоформы это, соответственно, *среднее, связанное с богами обитаемого мира (здесь — с Энки и Асарлухи) и совершенное однократно в настоящем времени*. Это настоящее действия грамматически выражено формой глагола в настояще-будущем времени. Однако рецепт Энки чаще всего имеет императивную окраску («ступай туда-то, смейся то-то с тем-то»).

Трисекрация. После рецепта Энки следует собственно формула заклятия. Заклинается в известных мне текстах либо освящаемая вода, либо кадила, либо же части человеческого тела (как в YBC 6774). Формула имеет два вида — сокращенный и развернутый:

(1) $mu-un-ku_3 = ullil$ «он сделал светлым», $mu-un-sikil = ubbib$ «он сделал чистым», $mu-un-zalag_2 = unammir$ «он заставил сиять»,

(2) $an-gim\ he_2-em-ku_3 = kima\ šamē\ lilil$ «подобно Небу, пусть он осветлит», $ki-gim\ he_2-em-sikil = kima\ erseti\ libib$ «подобно Земле, пусть он очистит», $ša_3-an-na-gim\ he_2-em-zalag_2 = kima\ qereb\ šamē\ limmir$ «подобно середине Небес, пусть он сиять заставит».

Иногда из формулы (1) выпадает первый член ($N\ mu-un-ku_3$). К числу особенностей формулы относятся: а) фиксированный порядок глаголов: $K_1S_2Z_3$; б) связь $A_1 = K_1$, $Ki_2 = S_2$, $ŠA_3 = Z_3$; в) наличие в формуле (2) эквативного падежа с показателем $-gim$. Рассмотрим отдельные части формулы.

$KU_3 = ellu$ «ясный, светлый». Изображается знаком серебряной пластинки. Постоянный эпитет недвижимого звездного Неба ($an-ku_3$). Переходит на все предметы небесной сферы: e_2-ku_3 «светлый храм», $ku_3-^dGa_2-tum_3-du_{10}$ «светлая Гатумдуг», $ku_3-^dInnīn$ «светлая Инанна» (дочери Неба-Ана), $ugu-ku_3$ «светлый город», ku_3-zu «яснознающий» (эпитет толкователя знамений). По-видимому, эпитет ku_3 связан со светом пламени, см.: $uš-bi\ mu-ku_3\ izi\ im-ta-la_2$ «фундамент его (= храма) он освятил, огнем укрепил» (Gudea, st. C, III 1—7); $nūršu\ ellum\ šamū\ endu$ «его (= бога Гирры) ясный свет Небес достигает» (BA 5, 648, no. 14: 10); ana

ellūti (KU₃)^a dipā[ri] «для яркости факела» (Maqlū II 27). Наиболее вероятный антоним — GIG = ṣalmu «темный, мрачный, болезнетворный».

SIKIL = ebbu «чистый, гладкий ровный». Изображается знаком «девушка». Постоянный эпитет Земли (ki-sikil). Употребляется для обозначения безлесного, нетронутого, чисто вымытого. Постоянный антоним — hur-sag «холм, покрытый растительностью». Оппозиция sikil—hur-sag характерна для противопоставления девственной беременной женщины (см. в тексте «Энки и Нинхурсаг»: жена Энки до сокоупления — Нинсикиль «Госпожа Чистоты», после — Нинхурсаг «Госпожа Лесистого Холма»; см. также YBC 5639, 4).

ZALAG = namru «блистающий, сияющий, сверкающий, радостный». Изображается двумя знаками «солнце». В ряде текстов постоянно связан с богом Луны Нанной-Зуэном и так называемой Серединой Неба (= серединой между недвижным далеким небом Ана и обитаемым миром): en-zī-ša₃-zalag₂-ga-ke₄ / ^aSuen (EN.ZU)-e me-bi an-ki-a im-mi-dirig-ga-am₃ «Истинный владыка сверкающей Середины (Неба. — В. Е.) — Зуэн — МЕ эти в небесах и на земле распространил» (либо «(между) Небом и Землей распространил») (Gudea, Zyl.B, XIII 4—5); kalam-e zalag₂-ge ^aSuen «Зуэн — тот, кто Страну сиять заставляет» (либо «тот, кто сияет над Страной») (TCS 3, no. 37, 476); ni₂ tuku-na ki-tuš ki-gar-ra-na ša₃-zalag₂-ga ga₂-ga₂ «Сам в том, что имеет, в месте поселения, им основанном, в сверкающей Середине (Неба. — В. Е.) лег он (= Нанна)» (SRT 36, 19). Позднее связан с Солнем и Венерой: ša ekurtāišunu kīma nīphī šamaš inammerūni «храмы которых подобно диску Солнца сияют» (ABL 216 r. 5); Dil-bat nam-rat «Венера сияет» (ABL 1132:5). Антонимов не знаю. Область господства Луны и Солнца — пространство между Небом и Землей, т. е. сфера воздуха. Но главное даже не в этом: в отличие от неподвижных звезд, Ана, Солнце, Луна и Венера все время в движении, и движение это легко уловить глазом. Поэтому zalag₂ — «сверкание движущегося», постоянная перемена положения при непрерывном испускании лучей.

Получается, таким образом, что шумерская формула трисекрации представляет собой дерево отношений, где первый член ku₃ соотносится с областью недвижимого Неба, огнем, правременем, первым поколением богов; второй член sikil соотносится с областью Земли и обитаемого мира, землей, прошлым и производным поколением богов (Эниль, Энки-Нинки); третий член zalag₂ соотносится с областью между Небом и Землей, воздухом, настояще-будущим временем и младшим поколением богов (сын Энлиля Нанна, сын Нанны Уту). Теперь можно вспомнить формулы «слов к тамариску»: там ствол связан с Аном, корни — с Энки-Нинки, крона — с неким «умастителем Энлиля» или (в заклитии) с богом Солнца Уту (сыном Нанны). Получается, что формула трисекрации вербализует принцип пространственно-временного единства и целостности, образно данный как принцип цельности священного древа общины.

Посмотрим теперь, в какие контексты попадает формула трисекрации. Это тем более важно, что контекст маркирует ситуацию, а нас как раз интересует набор ситуаций, в которых виден эталон сакрального. Во-первых, обратимся к тексту «Энки и

Нинхурсаг» (к тому самому, где девственница превращается в богиню-мать), к самому его началу: kur Dilmun^{ki} ku₃-ga-am₃ kur Dilmun^{ki} sikil-am₃ / kur Dilmun^{ki} sikil-am₃ kur Dilmun zalag₂-ga-am₃... / Dilmun^{ki}-a uga^{mušen} gu₃ KA nu-mu-ni-be₂ / dar^{mušen}-e gu₃ dar^{mušen}-re nu-mu-ni-ib₂-be₂ / ur-gu-la sag giš nu-ub-ra-ra / ur-bar-ra-ke₄ sila₄ nu-ub-kar-re / ur-gi₇-re maš₂ GAM.GAM nu-ub-zu... / um-ma-bi um-ma-me-en nu-mu-ni-ib₂-be₂... / nar-e e-lu-lam nu-mu-ni-be₂ / za₃-uru-ka i-lu⁷ nu-mu(-ni-be₂) «Страна Дильмун светла, страна Дильмун чиста; страна Дильмун чиста, страна Дильмун сияет <...> в Дильмуне ворон не каркает, кура не квохчет, лев не убивает, волк ягненка не рвет, собака не умеет сторожить козлят <...> старуха „Я старуха“ не говорит <...> певец посевной песни не поет, на краю города (= на кладбище. — В. Е.) плача не заводит» (Enki & Ninhursaga, 5, 6, 13—17, 24, 29—30). Перед нами — полное отсутствие жизненных проявлений: жизнь уже дана в потенции, через имена будущих вещей, но еще не явлена в творческом акте. Вот это собрание потенций как идей будущих материальных форм и представляется шумерам полнотой сакрального. Имена и действия названы через отрицание nu-, т. е. для реализации сущего требуется отмена отрицания. Такая концепция не имеет ничего общего с нулем небытия: предполагается, что нечто существовало, будучи еще нерожденным, а родившись, стало видимым, заметным глазу. «Быть видимым, явленным, заметным» по-шумерски обозначается глаголом ME, и точно так же называются первопринципы мироздания, которые вначале находятся у Ана, затем передаются Энлилю и Энки, а потом оказываются в руках Инанны и бога Луны. Обратим внимание на важнейший языковой факт — ME являются единственным предметом (или субстанцией), на который все три члена формулы трисекрации распространяются полностью как эпитеты: me giš-hur-Egedu^{ki}-ga ku₃-ku₃-ge «ME — помыслы (= замыслы, планы. — В. Е.) Эреду — светлы» (Nuradad, no. 1, 5f.); en me-gal me-sikil-la u₅-a «(Энки) — владыка, ME великие, ME чистые оседлавший» (EWO, 133); dingir šu-sikil šu-luh me zalag₂-ga me-ni «Бог (с) чистыми руками, мытыми руками. ME его — сияющие» (SGL I, 122). Таким образом, абсолютной святостью обладают и ME — непроявленные сущности данных от века форм. Третий важный контекст уже приведен нами в разговоре о сакральном статусе тамариска — это освящение храма в Лагаше, где формула трисекрации применена в усеченном виде: храм делают «чистым» и «сияющим». Зачем же нужна эта чистота и сияние? Текст цилиндров многократно отвечает: чтобы ME храма сделать превосходнее ME других храмов (ср. эпитет e₂-gu₁₀...me-bi me-gal me me-a diri-ga «Храм мой <...> ME которого — ME великие — над всеми ME превосходны» (Zyl.A, IX, 11—12), т. е. чтобы усилить потенциальную жизнь храма (а через храм — и всей общины). Шумеров справедливо заботит сохранение начальных условий существования жизни, без которых был бы невозможен любой актуальный жизненный процесс. И теперь становится понятно не только выражение сакрального, но и его содержание: шумерская формула трисекрации содержит архетип бытийной идеи — мир-дерево с тремя частями-сферами, данный в нераздельной целостности и несущий в себе все проявления актуальной множественности в пространстве-времени земного существования.¹³

Изгнание зла. Полностью формула изгнания демонов (приближения хранителей) выглядит следующим образом: *udug-hul a-la₂-hul bar-se₃ he₂-em-ta-gub / ⁴Alad-sig₅-ga ⁴Lama-sig₅-ga he₂-en-da-su₈-su₈-ge-eš* «Злой демон, злой дух в стороне пусть встанет! Добрый шеду, добрая ламассу пусть приблизятся!» (например: VAT 8348, 13—14). Однако частотной для заклинаний консекрации является только первая часть, в которой имена демонов заменены одним эпитетом — *eme-hul-gal₂* «имеющий злой язык» (в заклинаниях ассирийского времени встречается еще *ni₃-hul-dim₂-ma* «творящий злое»).

Формула изгнания известна прежде всего из серии заклинаний *Utukki lemni^{mes}* «Злые демоны», дошедшей в списках староавассирийского и новоавассирийского времени. В этих заклинаниях формула не всегда служила в качестве закрепки, но это и не совсем важно. Особенно важно то, что как демоны, так и божества-хранители перечисляются большими списками, причем у каждого есть свое конкретное место относительно человека: *⁴Utu igi-mu-se₃, ⁴Nanna a-ga-mu-se₃, ⁴Ne₃-eri₁₁-gal a₂-zi-da-mu-se₃, ⁴Nin-urta a₂-gub₃-bu-mu-se₃* «Уту — к оку моему, Нанна — к голове моей, Нинурта — к правой руке моей, Нинурта — к левой руке моей» (СТ XVI 4, 143f.). Формула приближения хранителей известна уже из текстов Гудеа: *kur a-ta il₂-la Nina^{ki}-se₃ / u₂-dug₄-ša₆-ga-zu igi-se₃ ha-ma-gen / ⁴Lama-ša₆-ga-zu giri₃-a ha-mu-da-gen* «К городу Нина — горе, из воды поднимающейся, — мой прекрасный шеду пусть впереди меня идет, моя прекрасная ламассу пусть рядом со мной идет!» (Zyl.A, III 19—21).

Если место богов и хранителей — рядом с человеком, то место демонов — «в стороне», вдали от человека. Однако это происходит только в результате консекрации. В шумерских консекративных заклинаниях формула изгнания демонов стоит, как правило, перед колофоном после формулы трисекрации. В тех же редких случаях, когда формула расположена после вводной части, она играет некую самостоятельную роль в сюжете текста. Так, например, происходит в VAT 8348, 8—14: после того как «сыновья Абзу» освятят водой очищения Энки людей — «сыновей божьих», злой дух и злой демон перемещаются в сторону от человека, а прекрасные шеду и ламассу, наоборот, встают на его сторону. Если же говорить о происхождении эпитета *eme-hul-gal₂*, то придется вновь обратиться к заклинаниям «Злые демоны», где каждый орган демонского тела снабжен определением «злой»: *igi-hul ka-hul eme-hul* «злой глаз, злой рот, злой язык» (СТ XVI 35, 39). Вероятно, злой язык есть часть предельно злого организма, но это такая часть, которая перенесена на целое существо демона и призвана соединить в себе имена всех злых демонов и духов, вместе взятых. Кроме того, именно язык демона является самым опасным органом для человека, потому что им вызываются проклятия и насылаются болезни (ср. оппозицию *eme-ku₃* «ясный язык» Энки — *eme-hul* «злой язык» демона в VAT 8340, 8—14).

В 1965 г. в сборнике, посвященном 75-летию Б. Ландсбергера, была помещена статья Э. Райнер (Чикаго) «Полночь» [Fs. Landsberger, 247—251]. В статье рассматривается в том числе и вопрос о значении данной формулы. Райнер сравнивает ее с греч. *euphemein* и лат. *favere linguis*, что переводится как «соблю-

дайте священную тишину» (букв. «придержите язык»). В тексте статьи существуют и ссылки на сирийскую христианскую литургию IX в., во время которой дьякон перед первыми изречениями восклицал «Сядьте и соблюдайте священную тишину!», а перед каждым следующим изречением — «Тихо!» (249). Все эти ссылки на поздние источники связываются с шум.-акк. $ni_3.me.gar = qalu$ «быть тихим, молчать». Наоборот, связь $eme-hul-gal^2$ с $udug-hul$, $a-la_2-hul$, gal_5-la_2-hul подвергается сомнению, ничем не обоснованному. В союзники призывается Фалькенштейн, писавший о редкой встречаемости формулы в других типах заклинаний, помимо четвертого [Falkenstein, 1931, 80]. Однако по поводу гипотезы Райнер возникают сомнения. Во-первых, семитолог и ассириолог Э. Райнер ищет аналогии между семитоязычными и антично-христианскими сакральными формулами, не желая искать аналогии аккадо-шумерские. Во-вторых, тот же Фалькенштейн в той же самой работе приводит достаточно многочисленные примеры употребления формулы в заклинаниях против злых духов (например: СТ XVI 16, 23—25). Не исключено, что впоследствии данная формула действительно могла послужить прототипом христианских формул сакрального молчания. Но сводить саму шумерскую формулу к сакральному молчанию, прямо отождествляя ее с христианской, было бы не совсем корректно.

Таким образом, в третьей части заклинания мы видим **результат** заклęcia, а в структуре смыслоформы это *нижнее, связанное с подземным миром и прошедшим временем*. Здесь изгоняется прошедшее, некогда нарушившее сакральную цельность, существовавшую в правремени. И сами демоны (= духи умерших), и их зло относятся ко времени разделения мира / разрубания древа, когда вместе с актуализированной жизнью появляется и актуальная смерть. Становится ясно, что для достижения сакральной чистоты необходимо вернуться к истокам, потому что в истоках как потенции жизненного развития не предусмотрена смерть: где нет разделения — там нет и смерти. И решающую роль в магическом восстановлении изначальной целостности выполняет формула трисекрации, заклинаящая объект всем пространством-временем жизненной субстанции (огнем, землей и воздухом: Небом, Землей и Поднебесьем; правременем, прошлым и настоящим).¹⁴

Следует особо отметить тот факт, что формулы, следующие за обращением сына к отцу (в настояще-будущем времени), грамматически выражены конструкциями с императивом. Императив же служит для ускорения процесса, т. е. он революотативен. Изменение состояния должно произойти вместе с изменением времени, последовательность действий заменяется их параллельным протеканием: вместе с действием рецепта происходит consecрация объекта (= уподобление его эталонам), вместе с consecрацией удаляются злые силы и приближаются хранители. Императивная форма здесь — именно перескок через время. Но что достигается этим перескоком? Какое состояние? *Заклятый огнем, землей и воздухом, культовый (или любой другой) объект получает водную природу*, т. е. в ритуале — приобщается к сфере деятельности Энки (водная бездна = кладезь премудрости), а символически — впитывает в себя и растворяет в себе силы трех предыдущих стихий. Вода не связана ни с определенной сферой мира, ни с каким-либо временем. Она субъективизирует восприятие внешних

энергий и стихий, давая качество осознанного восприятия мира. Перед нами отнюдь не «водная святость» афразийцев, заключенная в процессе счищения, смыывания порчи бытия. Наоборот, вода Энки — символ приобщения к цельности мира (= мира-древа) через трансляцию энергий этого мира на один избранный предмет (либо человека). Тогда сакральный статус этого предмета будет заключаться в сознании им своего единства с жизнью — не смыывание мира, а наполнение себя миром, не удаление от него, а его впитывание и проживание в себе. При такой консекрации объект одним приемом познает весь мир и пресуществляется в нем.

В предисловии к изданию текстов Йельского музея Я. Ван Дейк писал: «Весь культовый аппарат храма, да и сам храм, являются символами космических существ и событий. Иногда такие идеологемы связаны со сложными мифологемами, как-то с мировым деревом, мировым тростником. Вавилонянин, написавший „[мировое дерево] — плоть богов“, ¹⁵ уловил самую суть доисторического символического мышления, воспринятого шумерами. В этом предположении содержится основной принцип интерпретации заклинаний консекрации <...> который я считаю фундаментальным для понимания шумерской религиозно-философской мысли» (YOS 11, 8). После анализа структуры шумерских консекративных заклинаний нельзя не признать правоту первого их издателя. ¹⁶

Представления шумеров о трехосновном мировом порядке, связанные с идеей космического древа, берут свое начало в глубокой дописьменной древности и заставляют пристальнее взглянуть в облик этого загадочного народа. В засушливом и безлесном Южном Двуречье культ деревьев кажется более чем странным, и скромные низкорослые растения типа тамариска, выбранные для поклонения, наводят на размышления о происхождении этого культа. Представляется вероятным перенесение культа деревьев из местности, где они были достаточно высоки и росли в большом количестве. Из этой же местности могли прийти и сами шумеры, хотя речь может идти и о заимствовании культовых форм по пути следования с исторической прародины. Сам факт магических операций, связанных со священным деревом, дает некоторый намек на существование шаманской традиции, бытовавшей в период становления шумерской цивилизации и почти совершенно утраченной впоследствии под влиянием как социально-политических изменений в жизни общества, так и наступавших афразийских культовых форм, исключавших множественность миров шаманской иерархии и выражавших тенденцию к единению мира под властью верховного божества.

Кроме того, представление о святости как единении частей родового тела служит косвенным подтверждением силы общинно-родовых традиций в жизни шумерского общества, а образцы текстов, дошедших от разных времен и фиксирующих это представление, обращают наше внимание на неизменность традиций вплоть до конца месопотамской цивилизации. Святость как извлечение от «первородного греха» богов-разделителей мира, святость в триединстве родовых связей, святость как возвращение в

блаженную дикость, лишенную страстей и пороков сиюминутного бытия, — все эти моменты понимания сакрального указывают на существенный (с точки зрения идеи прогресса) недостаток, помешавший шумерам выйти на новый рубеж социально-исторического развития. Этот недостаток — идея стабильного внутреннего роста, положенная в основу жизни общества. При столкновении с этносом, живущим идеей покорения пространств, захвата территорий и нарушения всех возможных границ, живущее «в себе», в пределах священных границ относительно стабильное и гармоничное общество не могло ни отразить удара, ни увлечь примером собственной жизни. Оно могло только затормозить, заморозить внешнее движение, тем самым обрекая существо иной природы на остановку в своем развитии. В этом и проявилась трагедия шумерского отношения к сакральному, отразившаяся на судьбах всех позднейших его восприимчивиков.

Примечания

¹ Farber-Flügge G. Der Mythos 'Inanna und Enki' unter besonderer Berücksichtigung der Liste der ME. Roma, 1973.

² Классическими работами в области шумерской религии являются: Jacobsen Th. Ancient Mesopotamian Religion: the central concerns // PAPS. 1963. Vol. 107. P. 473—484; van Dijk J. J. A. Le motif cosmique dans la pensée sumérienne // AcOr. 1964. Vol. 28. P. 1—64; van Dijk Sumerische Religion // Handbuch der Religionsgeschichte. 1971. Bd 1. S. 431—496; Kramer S. N. The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer. Bloomington; London, 1969; Hallo W. W. Sumerian Religion // R. Kutscher Memorial Volume. Tel Aviv, 1993. P. 15—35. Во всех этих книгах и статьях ноуменальное рассматривается безотносительно сакрального, т. е. только как внутренне присущее вещи, связанное с ней, но не определяющее ее качество. О связи ноуменального с жертвой см. специально: Rosengarten Y. Le regime des offrandes dans la société sumérienne d'après les textes présargoniques. Paris, 1960; Sigrist R. M. Les sattukku dans l'Ešumeša durant la période d'Isin et Larsa // Bibliotheca Mesopotamica. 1984. T. 11; Hallo W. W. The origins of the sacrificial cult: new evidence from Mesopotamia and Israel // Ancient Israelite Religion. Philadelphia, 1987. Ни в одной из перечисленных статей не ставится вопрос о языковом выражении статуса сакрального (ius divinum) в Шумере.

³ В Месопотамии глагол qdš известен уже в староаккадских текстах (1 пример), но особенно активно он начинает употребляться после аморейского (западноромейского) нашествия в конце III тыс. до н. э. в составе таких слов, как qadištu «храмовая иеродула» (эквивалент шум. pu-gig «не грязно»), quddušu «святылище» (CAD, Q, qadašu). Основное значение глагола — «быть очищенным в результате омовения».

⁴ Hallo W. W. Sumerian amphictyony // JCS. 1960. Vol. 14. P. 88—114; Charpin D. Le clergé d'Ur... P. 379—403.

⁵ Дьяконов И. М. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. М., 1959. С. 104.

⁶ Как Э. Райнер, о чьей гипотезе см. ниже.

⁷ Что, надеемся, сделает С. В. F. Walker (Уокер), издающий сейчас ритуалы «омовения уст», в составе которых находятся отдельные консекративные заклинания.

⁸ Hallo W. W. Early Mesopotamian Royal Titles: a Philologic & Historical Analysis (= AOS. 1957. Vol. 43).

⁹ Автор приносит глубокую благодарность доктору биологических наук М. И. Кирпичникову за консультации в области ближневосточной флоры.

¹⁰ Ср. у Топорова: «Диапазон выбора в заговоре максимален — жизнь или смерть, небытие; актуальное состояние — угроза смерти <...> цель — возвращение к жизни, неведомо цельной и как бы заново рожденной <...> Первый шаг на пути к достижению цели — магическое опережение ее, представление ее как уже достигнутого состояния» [Топоров, 1995а, 64].

¹¹ Ср. у Топорова: «...эффект „неопределенности“ происходит от того, что заказчик заговора и заговорного обряда для „Я“ исполнителя заговора — величина переменная: он толкуется то как соучастник диалога, речевая партия которого не попала в текст, т. е. как ты, то как лицо, находящееся вне диалога, то третье лицо, о котором говорят он <...> и современный читатель должен догадаться, что ты — это он, и совместить две, казалось бы, взаимноисключающие позиции в некоем противоречивом двусоставном единстве» [Топоров, 1995а, 67].

¹² Топоров считает, что выбор грамматических форм в заговоре «определяется не только, а подчас и не столько реальной ситуацией, подлежащей языковому кодированию на грамматическом уровне, сколько „мысленным“ передвижением исполнителя заговора во временном и модальном пространствах. Значение же этих „мысленных“ передвижений <...> в том, что они надежно отражают специфику психологической реальности того, кто исполняет заговор и находится внутри ритуального пространства...» [Топоров, 1995а, 68]. Последнее утверждение явно связано с путешествием шамана по дереву и вызывает в памяти давнюю гипотезу Ван Дейка о существовании в Шумере шаманизма, подвергнутому сомнению Г. Комороци в статье: К символике дерева в искусстве древнего Двуречья // Древний Восток и мировая культура. М., 1981. С. 47—52. Между тем ничего странного в этой гипотезе нет, особенно если учесть постоянную связь дерева с богами-покровителями магии (Энки и Инанной) в шумерском искусстве, а также некоторые литературные контексты.

¹³ В эпохи III дин. Ура, Исины и Ларсы (позднешумерское и послешумерское время) формула встречается: а) в записи обряда священного брака (SKIZ, IV, 90); б) в царских гимнах (Šulgi B 132; C 29, 90); в) в гимне богу Луны Зузу (UET VI/1, pl. 67—68). Впоследствии в Ассирии формула чаще всего употребляется в царских ритуалах.

Рискуем предположить, что именно формула трисекрации огнем, землей и воздухом лежит в основе средневекового «молитвенного» вступления «Во имя Отца, Сына и Св. Духа» (хорошо известно, что у Оригена и гностиков Бог-Отец устойчиво сравнивается с Огнем, Бог-Сын телесно связан с Землей, а духовно с Водой, Святой же Дух — со стихией Воздуха).

¹⁴ В славянских заклинаниях попадаются сходные формулы с прошением: «Святая водница, зямная и небесная, усяму свету помощница. Прошу цябе, очисти раба Божого Иванку» [Романов, Белорус. сборник V, 24]. Консекрация как процесс приобщения к иному миру и позднее сохраняла свои архаичные элементы. См., например, о древнерусских житиях святых: «В центре жития — изображение святого, подвига святости. Но это изображение, как правило, предполагает <...> еще две сферы — общего, „прототипического“ (вышние образцы) и „атипического“, т. е. конкретно-индивидуального, частного (я, ты, он). Образ святого и его подвиг как бы соединяют обе эти сферы указанием перехода от последнего к первому, от „казуса“ к „правилу“» [Топоров, 1995, 622]. Здесь «прототипическое» текста соответствует эталону заклинания, «атипическое» — рецепту, данному по конкретному поводу, а центральная фигура совмещает два плана — достижение святости и борьбу с силами зла (две формулы шумерских заклинаний).

¹⁵ Cagni L. The Poem of Erra (SANE 1/3, 1977), 32, стр. 150.

¹⁶ Тем не менее в письме от 08.07.94 г. г-н Ван Дейк спорит с моей идеей о значимости триады для шумеров. Его аргументы привожу полностью: «I hope you can understand that the number 1 = $^{-1}10^{+n}$, or $^{-60}60^{+n}$, totality. In this totality $^{-1}10^{+n}3$ is the first irregular number, a totality. In $^{-60}60^{+n}7$ is the first irregular number. As Sumerians had a sexagesimal system, they have *heptads*, and not trinities. Compris??» («Я надеюсь, вы можете понять, что число 1 = $^{-1}10^{+n}$, или $^{-60}60^{+n}$, целое. В этом целом $^{-1}10^{+n}$ первым нечетным числом является 3, целое. В $^{-60}60^{+n}$ первым нечетным числом будет 7. Поскольку же у шумеров была шестидесятеричная система счисления, они знали семеричи, но не триады. Поняли??» (англ.-франц.)). Аргументы г-на Ван Дейка кажутся мне несколько странными: если встать на предлагаемую точку зрения, придется объяснять семеричи греческих мифов и славянских сказок существованием у индоевропейцев 60-теричной системы счисления, что уж совсем не имеет доказательной базы. Как в таком случае объяснить постоянное соседство триад с семеричами в мифологии индоарийских народов (да и древнеиндийское заговорное 3×7), совсем трудно понять (с точки зрения Ван Дейка, наверно, смешением двух систем счисления?). Полагаю, что триада и семерича прекрасно дополняют друг друга, поскольку триада символически выражает положение во времени (процесс), а семерича увязывает процессуальное (триаду) и пространственное (тетраду). Семерича шумеров всегда относится к иному миру (чаще всего, к загробному суду), где происходит встреча четырех стран света, четырех времен года с тремя периодами человеческой и земной судьбы.

Источники

- Шапиро, 1963 — Шапиро Ф. Л. Иврит-русский словарь. М., 1963.
 ABL — Harper R. F. Assyrian & Babylonian Letters.
 ATU — Falkenstein A. Archaische Texte aus Uruk. Berlin, 1936.
 BA — Beitrage zur Assyriologie...
 BBR — Zimmer H. Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. Leipzig, 1901 (= Assyriologische Bibliothek. Bd 12).
 BFE — Krebernik M. Die Beschwörungen aus Fara und Elba. Hildesheim, 1984.
 CAD — Chicago Assyrian Dictionary (1957—).
 CT — Cuneiform texts from the Babylonian tablets... (1900—).
 Enki & Ninhursaga — Attinger P. Enki et Ninhursaga // ZA. 1984. Bd 1—72.
 Enki & the World Order — Benito C. A. Enki & Ninmah and Enki & the World Order. Ann Arbor Diss; 1969.
 KAR — Ebeling E. Keilschrifttexte aus assyrischen religiösen Inhalt. Belin, 1918.
 SRT — Chiera E. Sumerian Religious Texts. Upland, 1934.
 TCS — Texts from cuneiform sources (TCS 3 — Sjöberg A. W.; Bergmann E. Sumerian Temple Hymns (1969)).
 VS — Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Staatlichen Museum zu Berlin (VS 17 — van Dijk J. J. A. Nicht kanonische Beschwörungen und sonstige literarische texte (1971)).
 YOS — Yale Oriental Series (YOS 11 — van Dijk J. J. A.; Goetze A.; Hussey M. Early incantations & rituals (1985)).
 ZA — Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie.

Исследования

- Емельянов, 1993 — Емельянов В. В. Шумерская литургия водосвятия по фрагментам ассирийского ритуала *mīs pi* (CT XVII, 38—41) // Петербургское востоковедение. 1993. № 4. С. 247—267.
 Зелинский, 1897 — Зелинский Ф. Ю. О заговорах (История развития заговора и его формальные черты). Харьков, 1897.
 Познанский, 1917 — Познанский Н. Ф. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул // Записки ист.-филол. ф-та Петроградского университета. Пг., 1917. Ч. 136.
 Топоров, 1995 — Топоров В. Н. Святые и святость в духовной культуре Древней Руси. М., 1995.
 Топоров, 1995а — Топоров В. Н. О древнеиндийской заговорной традиции // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 8—105.
 Falkenstein, 1931 — Falkenstein A. Die Haupttypen der Sumerischen Beschwörung. Leipzig, 1931 (= Leipziger Semitistische Studien NF 1).
 Fs. Landsberger — In honour of Benno Landsberger. Chicago, 1965.
 Michalowski, 1992 — Michalowski P. The early Mesopotamian incantation tradition // Literature and literary language at Ebla. Firenze, 1992. P. 305—326 (= Quaderni di Semitistica. 18).

V. V. Emelianov

SUMERIAN CONSECRATION INCANTATIONS AND THE SUMERIAN IMAGE OF SACRED

This article deals with the one group of Sumerian incantations, so-called Consecration Incantations or incantations for the sacred subjects of ritual. The composition and structure of this kind show many interconnections between the place of the formula in the text,

its temporal position and the sacral sphere of its Cosmic Being. The sacred person (or subject) is by Sumerians simultaneously the Holy as An and Heaven of Stars, the Pure as the Earth, and the Shining as Sin and Heaven of the Planets. He is/it is blessed by natural forces of the Fire, the Earth and the Air and thus can enter Enki's Water Kingdom in his/its notion.

The article also include catalogue of all known Consecration Incantations, being published by West European scholars.

«ВАРВАРЫ» И «ВАРВАРСТВО» В ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИМПЕРАТОРА ЮЛИАНА

Греки и римляне ясно осознавали отличие своих общностей от других народов, именуемых «варварами». Такое понимание было закреплено в различных политических теориях. К IV в. во взаимоотношениях Римской империи и варваров произошли значительные изменения. Варвары все больше проникают в римское общество. Даже в вопросе о престолонаследии после смерти Константина I в 337 г. важную роль сыграл префект претория германец Флавий Урсус, ставший на следующий год римским консулом.¹ Подобные изменения не могли остаться незамеченными мыслителями той эпохи. Большой интерес представляет образ «варвара» в политической концепции последнего языческого императора на римском троне Флавия Клавдия Юлиана (331—363 гг.). Нужно сразу заметить, что на восприятие Юлианом варварского мира оказала немалое влияние античная традиция. Прежде всего это идеи Платона² и Аристотеля³ о неспособности варваров по своей природе быть равноценными грекам людьми и склонности варваров к рабству. Затем отметим римский консерватизм, направленный на сохранение своей общности, недопущение в нее чужеземцев,⁴ влияние римской стои Марка Аврелия, с ее достаточно толерантным отношением ко всем без исключения людям.⁵

Сам Юлиан неоднократно сталкивался с различными народами на севере Римской империи. История, военное дело, быт, верования, язык «варваров» нашли свое отражение в различных его произведениях. «Философ на троне» использовал свое знакомство с этими народами для подтверждения некоторых положений своей политической концепции, в полемике с оппонентами и в борьбе с противниками. Рассуждения Юлиана о «варварах» Балкан, Галлии, Германии и Скифии мы в основном встречаем в следующих работах:

— в письмах периода цезарата в Галлии (355—361 гг.). Эти письма адресованы друзьям по философским занятиям в Афинах Эвмению и Фариану;

— в первом политическом манифесте Юлиана — письме «К Афинам и афинянам» (осень 361 г.), где наибольший акцент делается на критике императора Констанция II, с которым в это время у Юлиана шло открытое военное противоборство. К этому же периоду относится письмо Юлиана к Констанцию, дошедшее до нас в изложении Аммиана Марцеллина;

— в письмах периода, когда Юлиан стал единодержавным правителем (конец 361—лето 363 г.): неоплатонику, «чудотворцу» и своему духовному наставнику Максиму Эфесскому; главному жрецу Феодору; знаменитому антиохийскому ритору и другу Либанию;

— в политической сатире «Антиохиец, или Ненавистник бороды» (зима 363 г.), где едко высмеивались жители Антиохии, не принявшие образа жизни и мышления своего суверена.⁶

В 355 г. осложнилась внешнеполитическая обстановка в империи. В то время как император Констанций II вел войну с Персией, на северных границах активизировались германцы. Чтобы укрепить северные рубежи, Констанций послал в Галлию своего двоюродного брата Юлиана.

В письме «К Афинам и афинянам» Юлиан рисует страшную картину разорения и запустения некогда цветущей провинции Галлия, силу и могущество германцев, с которыми молодому и неопытному цезарю пришлось иметь дело. После набегов множество германцев осталось жить вокруг кельтских городов, которые они опустошили. «Большое число мест, укрепленных земляным валом (около 45), не считая мелких укреплений, растянувшихся по всей земле, обрабатываемой варварами по эту сторону Рейна, образуют подвижную зону от истоков реки до берегов океана. Враг размещался в 300 стадиях от нас по р. Рейн. Они создали между собой и нами пустыню в три раза еще большую посредством грабежа местности, чтобы кельты не могли пасти свой скот. Другие города были оставлены их жителями, хотя варвары еще не захватили их окрестности».⁷

Подобное описание действий варваров должно было дискредитировать Констанция, который не смог выполнить свои обязанности императора — защитника подданных. С другой стороны, Юлиан хотел подчеркнуть свои заслуги в деле борьбы с варварами, хотя сделанные им успехи были во многом подготовлены всей предшествующей политикой Константина I и Констанция II.⁸

Юлиан проводит несколько успешных кампаний против варваров. Он захватил на р. Рейн город Агриппина и затем Аргенторат у подножия горы Восгес. Взял в плен вождя германцев Хнодомара. Юлиан отмечает, что мог бы поводить поверженного врага по городам и селениям Галлии, даже просто убить. Но он отослал его к Констанцию, и тот отпраздновал триумф. Хотя, по мнению Юлиана, сам Констанций, в то время как цезарь вел в Галлии тяжелые бои с германцами, совершил простое путешествие, а не боевой поход, так как народы Истра квады и сарматы хорошо его приняли.⁹ Этот пассаж наглядно показывает тенденциозность и вполне определенную направленность описания Юлианом «варварской угрозы», поскольку в римской военно-политической практике именно император отмечал триумфами победы, даже если их одержал не он лично.

В это время суровый и справедливый полководец Юлиан, так он себя представляет жителям Афин, окончательно изгнал всех варваров из Галлии, восстановил большинство городов, привел корабли с продовольствием из Британии по Рейну, чего уже давно не делалось из-за угрозы нападения германцев. Опасавшийся варваров Констанций, по совету префекта претория Флоренция, поручает Юлиану уплатить им 2000 либр серебра, чтобы они не тронули транспорта с продовольствием. Юлиан не исполнил этого распоряжения императора, а с войском выступил против германцев, подчинил часть народа салиев, изгнал шамаев, захватил большое количество скота и пленных. Ему удалось настолько запугать варваров, что те дали заложников и обеспечили безопасность подвоза хлеба из Британии. Юлиан отмечает, что не намерен, как Констанций, «целеть» варваров. Силой римского меча цезарь добился возвращения 20 000 пленных, выиграл две битвы, вернул Риму и заставил варваров отстроить 40 городов, взял заложников и пленных. Саму опасность похода за Рейн (а их Юлиан совершал трижды) он мастерски подчеркивает в одном не поддающемся датировке отрывке. Описание страшного Геркинского леса, по сравнению с которым ничто даже Фессалийские Темпей, Фермопильское ущелье или Тавр, должно было еще больше оттенить всю опасность предприятий и доблесть полководца.¹⁰

Самым сильным моментом антиконстанциевской пропаганды было обвинение императора в пособничестве варварам. Сторонники Юлиана перехватили письма, отправленные Констанцием германцам, где он их призывал опустошить Галлию и за соответствующую мзду убить Юлиана.¹¹

В письме к самому Констанцию подобных обвинений не было. Юлиан лишь напоминает ему о своих воинских трудах, подчеркивает свое личное участие, свою роль в деле укрепления армии отрядами германцев, перешедших на сторону римлян.¹² Став единоличным правителем, он не забывает напомнить о своих успехах в борьбе с варварами. Так, он писал Максиму, что после провозглашения императором сразу отправился в поход против франков-аттуриев и провел три месяца в боях.¹³ Таким образом, Юлиан показывает, что первоочередной обязанностью доблестного суверена является защита подданных от варваров.

Другая важная сторона отношения к «варварам» связана с представлением Юлиана о культурном уровне доблестного гражданина и императора. Здесь у Юлиана «варварство» выступает как символ необразованности. Так, во время пребывания в Галлии Юлиан не имел возможности заниматься ни словесностью, ни риторикой, ни поэзией. Цезарь даже сам удивляется, как он еще не научился говорить по-эллински. А грубость своих шуток он относит на счет кельтской варварской музыки.¹⁴ В своей настойчивой пропаганде филантропии Юлиан прибегает к не очень-то лестным сравнениям. В критике своих сограждан из-за прохладного отношения к странникам и бедным он сравнивает их со скифами и считает еще менее гостеприимными, чем варвары с Понта.¹⁵

Иной оттенок «варвары» и «варварство» кельтов и германцев, жителей Балкан приобретают в «Антиохийце». В этой едкой сатире на «культурных» антиохийцев «дикость» и «варварство»

романизированных жителей окраин используются Юлианом для демонстрации всей глубины нравственного падения жителей этого города. Здесь Юлиан следует традиции Тацита, обличавшего современные ему нравы с помощью идеализации варваров.¹⁶ Так, «дикость» кельтов легче примирилась с неприязнностью Юлиана, чем богатый и цветущий город восточной провинции. Такой нрав Юлиан унаследовал от своих предков. Кельты, фракийцы, пэонийцы (племя в северной Македонии) и живущие у самого Истра мисийцы сохранили в своем характере отпечаток древних добродетелей. А поскольку предки Юлиана сами были мисийцами, то и он унаследовал от них подобный склад духа. Вот какой «плохой» этот дух — чрезвычайно грубый, необщительный, неласковый, чуждающийся удовольствий, непоколебимо верный принятым решениям. Таковы признаки крайней «дикости». Антиохийцы же тоже придерживаются «отцовских обычаев» (пьянство, разврат, изнеженность, неповиновение властям), и Юлиан готов «уважать» эти обычаи. Он даже просит антиохийцев «простить» его. Ведь он из-за своей «невежественности» забыл, что перед ним находятся не кельты, не фракийцы и не иллирийцы.¹⁷

В уста жителей Антиохии Юлиан вкладывает упреки по отношению к его землякам-фракийцам и «бесчувственным» галлам, которые помогли ему стать твердым и непреклонным, как дуб или клен. Основу такого «грубого» характера (читай: истинно римского) заложил в детстве воспитатель Юлиана скиф Мардоний. По своей «дикости» Мардоний любил Гомера и Гесиода, воспитывал Юлиана в большой строгости: не разрешал смотреть постыдные театральные зрелища, воспитывал уважение к обычаям предков и властям, привил любовь к античной литературе.¹⁸

И вот «грубость» Юлиана уже сравнилась с «грубостью» одного из образов римской доблести — Катона Утического. «Варварство» Юлиана было вызвано тем, что он долгое время вел естественный образ жизни охотника, вращаясь среди «дикарей» и лесных зверей, встречая характеры, не умеющие льстить и угождать, но относящиеся ко всем одинаково просто и свободно. Его деятельность протекала среди самых воинственных и храбрых племен, где Афродиту знают только в целях брака, а дар Диониса употребляют в таком количестве, сколько каждому позволяют силы. В театрах нет бесстыдного распутства, и никто не танцует «кордакс» (пляска с огромным фаллосом, которую любили антиохийцы). Однажды к галлам приехал «знаток» подобных танцев из Антиохии и продемонстрировал свое «искусство». «Дикие» кельты, увидев сей танец, приняли «артиста» за буйнопомешанного. Юлиан подчеркивает, что именно в силу своего «варварства» и «грубости», т. е. сохранения нравов предков, они не смогли «по достоинству» оценить подобного зрелища. Суровые галлы полюбили «необразованного» Юлиана, который предпочитал чтение Гомера и Платона пьянкам и распутству. Они подняли за него оружие, снабдили деньгами. Эти люди, по мнению Юлиана, признали его храбрым, справедливым, разумным не только на войне, но и в мире.¹⁹ Собственно говоря, Юлиан наделяет «варваров»-галлов и себя самого чисто римскими доблестями (справедливостью, мужеством, мудростью, умерен-

ностью).²⁰ Фактически настоящими варварами предстают «дурные подданные» — антиохийцы.

В работах императора Юлиана «варвары» и «варварство» выступают как существенная часть политической концепции, он использует их для «улучшения» и «очищения» нравов своих сограждан. Юлиан не идеализирует общественные отношения варваров. Он лишь делает акцент на их образе жизни. Идеалом для него остается римский общественный порядок. Приводя примеры нравственной жизни варваров, Юлиан пытается побудить своих сограждан также следовать древним образцам римской доблести.

Юлиан противопоставляет свое отношение к варварской угрозе политике Констанция II. Он берет курс на военное подавление варварских народов, отказ от их подкупа, не допускает вмешательства варваров во внутренние дела Римской империи. Это не значит, что Юлиан был полностью против участия варваров в римской армии, как, например, Синезий Киренский. При нем, например, германец Невитта был магистром кавалерии. И здесь нет противоречия. Одно дело поставить романизированного варвара римским командиром, защищающим римские интересы, или варварские воинские контингенты для защиты империи и расширения ее границ. Другое дело использовать варваров как самостоятельную силу в решении внутривнутриполитических задач. Достаточно прагматичное использование варваров в четко определенных рамках (войны против внешних врагов) соответствовало конкретной обстановке того времени. Более жесткий подход был закономерным следствием успешной борьбы римлян с внешним противником. Благодаря личному знакомству с пограничными племенами, Юлиан смог лучше Констанция оценить обстановку и предложить адекватную происшедшим изменениям линию поведения.

Примечания

¹ См.: Глушанин Е. П. Военная знать ранней Византии. Барнаул. 1991. С. 53.

² Leisegang H. Plato // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1950. Bd 20. S. 2342—2537.

³ Gerke A. Aristoteles // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1998. Bd 2. S. 1012—1054.

⁴ Утченко С. Л. Политические учения древнего Рима III—I вв. до н. э. М., 1977. С. 75—83.

⁵ Доватур А. И. Римский император Марк Аврелий Антонин // Марк Аврелий Антонин. Размышления. Л., 1985. С. 75—83.

⁶ Julien. Oeuvres complètes / Ed. J. Bidez. Paris, 1932. T. 1; 2-e partie. Paris, 1960. T. 2; Ed. G. Rochefort. Paris, 1963. T. 2. 1-e partie; Julian. The works of the emperor Julian / Ed. by W. C. Wright. London, 1969.

⁷ Jul. Or. V. 7.

⁸ Piganiol A. L'empire chrétien. Paris, 1972. P. 142—149.

⁹ Jul. Or. V. 8.

¹⁰ Jul. Ep. 25.

¹¹ Jul. Or. V. 12.

¹² Jul. Ep. 17.

¹³ Jul. Ep. 26.

¹⁴ Jul. Ep. 8.

¹⁵ Jul. Ep. 89.

¹⁶ Тронский И. М. Корнелий Тацит // Корнелий Тацит. Соч.: В 2 т. Л., 1969. Т. 2. С. 216—217.

¹⁷ Jul. Misopog. 348—360.

¹⁸ Ibid. 352.

¹⁹ Ibid. 360.

²⁰ Утченко С. Л. Политические учения... С. 69.

A. A. Novikov

LES «BARBARES» ET LA «BARBARIE» DANS LA CONCEPTION POLITIQUE DE L'EMPEREUR JULIEN

L'empereur Julien a pris une bonne connaissance des barbares en Gaule où il faisait son service militaire. Il y a nombreuses notes de Julien sur des coutumes et sur la vie des barbares. Julien a utilisé le péril barbare dans sa lutte politique, ayant mis un accent sur son rôle du défenseur de l'empire romain et l'incapacité de son adversaire de Constance II. Julien était contre la participation des barbares dans la vie civile romaine. Il a insisté sur la politique extérieure active des romains. D'autre part, pour perfectionner les mœurs de ses sujets, Julien avait recours aux barbares. Il citait les exemples des barbares pour mettre en relief la décadence morale des antiochiens qui ne partageaient pas son programme politique et ni religieux non plus. Selon Julien, les «barbares» (ses soldats gaulois et ses ancêtres de Balkans) ont les virtualités romaines que la population d'Antioche a perdu. Julien donne l'image du barbare en qualité de sujet idéal. On trouve la conception différente des barbares chez Julien selon les circonstances et les tâches qu'il poursuit dans sa lutte.

К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ ЦИРКОВЫХ ПАРТИЙ

Проблема ранневизантийских цирковых партий — венетов и прасинов — до сих пор остается одной из наиболее популярных и спорных проблем современной византистики.¹ Для ее решения важно раскрыть понятия, скрывающиеся в терминологии источников этого времени, особенно содержание терминов, которыми обозначались народ, цирковые партии, толпа и т. д.

В научной литературе существуют серьезные разногласия в трактовке этих терминов. Так, например, одни исследователи считают, что термин $\delta\eta\mu\omicron\varsigma/\omicron\iota$ обозначал различные группы, в том числе и цирковые партии, или же просто цирковые партии (Дю Канж, Е. А. Софоклис, Э. Гиббон, Г. Манойлович, Г. Братиану, М. Я. Сюзюмов, Дж. Файн).² Сторонники знаменитой «факционной теории» Г. Манойловича³ исходят из того допущения, что в ряде случаев употребление термина $\delta\eta\mu\omicron\varsigma/\omicron\iota$ (а также терминов $\lambda\acute{o}\varsigma/\omicron\iota$, $\delta\chi\lambda\omicron\varsigma/\omicron\iota$, $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma/\eta$) предполагает указание на цирковые партии.⁴ Такое толкование совершенно не учитывает содержания имеющихся источников. Главным недостатком данной теории является принесение исторического факта в жертву умозрительным теоретическим конструкциям, скорее, рожденным современностью, чем византийской действительностью IV—VI вв. Другие же исследователи возражают против такого толкования (Ф. И. Успенский, А. П. Дьяконов, Г. Л. Курбатов, Т. Грегори, Ал. Кэмирон, Ф. Тиннефельд и А. Фотиу).⁵ В целом выводы ученых, рассматривающих данную проблему, сводятся к следующему:

1) Термины народа — $\delta\eta\mu\omicron\varsigma/\omicron\iota$, $\lambda\acute{o}\varsigma/\omicron\iota$, $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma/\eta$, $\delta\chi\lambda\omicron\varsigma/\omicron\iota$ — в ранневизантийском лексиконе отличаются многозначностью. Широкий спектр смыслов варьируется от значения «отдельная группа людей» (в том числе венетов и прасинов) до значения «народ государства». На семантическую неоднородность терминов народа указывали Ф. И. Успенский⁶ и даже основатель факционной теории Г. Манойлович.⁷ Этот вывод был подкреплен многими исследованиями послевоенного периода (М. Я. Сюзюмовым, Е. Выпшицкой, Ал. Кэмироном и др.).⁸ С этой точки зрения вышеупомянутые термины могут как указывать, так и не указывать на членов цирковых групп, и, следовательно, особая роль в их расшифровке выпадает на анализ контекста, в котором они находятся.

2) Термины, обозначающие народ, не имели в ранневизантийскую эпоху постоянного значения, и семантическое ядро в них все время менялось. Эта эволюция, происходившая в течение всего позднеримского периода, была обусловлена как историческими,⁹ так и чисто лингвистическими причинами.¹⁰ Некоторые ученые (М. Я. Сюзюмов, Дж. Файн и др.)¹¹ выделяют V в. как период, сыгравший особую роль в эволюции содержания терминов. По их мнению, именно в это время термин $\delta\eta\mu\omicron\varsigma/\alpha\iota$ оказался термином, обозначающим цирковую партию (партии).¹² Как показал Ал. Кэмирон, эта эволюция продолжалась и в более поздние эпохи византийской истории.¹³

3) Употребление терминов, обозначающих народ, зависело от самых разных факторов. В последнее время ученые все чаще стали говорить не об объективной социально-исторической категоричности, но о субъективности отдельных авторов. По словам Т. Грегори, использование таких обозначений определялось в первую очередь не стремлением к социологической точности, но, скорее, соображениями литературного стиля и политической морали.¹⁴ С точки зрения А. Фотиу, термин $\delta\eta\mu\omicron\varsigma/\alpha\iota$ был прежде всего связан с особой оценкой писателем денотата.¹⁵ По мнению И. В. Кривушина, терминология, обозначающая народ, имеет своим фундаментом понятийную систему отдельного исторического сочинения.¹⁶ Таким образом, все шире распространяется взгляд, что обозначения $\delta\eta\mu\omicron\varsigma/\alpha\iota$, $\lambda\acute{o}\varsigma/\alpha\iota$, $\delta\chi\lambda\omicron\varsigma/\alpha\iota$ и $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma/\eta$ указывают не на определенный исторический феномен, но на отношение к нему его современников.

4) Предполагая, что использование терминов, обозначающих народ, в каждом отдельном случае диктовалось концепцией того или иного византийского автора, некоторые ученые обратились к локальным исследованиям терминологической системы «социальных типов». Несмотря на малочисленность, такие исследования (прежде всего Г. Л. Курбатова по поводу термина $\delta\eta\mu\omicron\varsigma/\alpha\iota$ у Ливания¹⁷ и Т. Грегори по поводу терминологии народа у Зосимы¹⁸) обозначили новые возможности в изучении терминологии, касающейся терминов, обозначающих народ, толпу, цирковые партии и т. п. Бесспорно, что существование единой, общей для всех граждан империи социально-политической терминологии не было столь очевидным фактом, как в наши дни,¹⁹ и, следовательно, древние авторы могли относительно автономно создавать свои особые терминологические системы.²⁰

Мы же ставим своей целью рассмотреть употребление выше-названных терминов и проследить их эволюцию в жанре определенной историографической традиции, на основе локального материала — фрагментов, посвященных крупнейшему в VI в. восстанию Ника, происшедшему в Константинополе в 532 г. Об этом восстании имеется многочисленная литература.²¹ Нам представляется важным рассмотреть эти фрагменты с точки зрения употребления в них терминов, которые обозначают народ и которые обозначают цирковые партии. Ради «чистоты» выводов и ради того, чтобы иметь возможность проследить эволюцию терминологии в рамках определенной жанровой традиции, мы ограничимся отрывками из хронографических сочинений разного времени, исключив из нашего анализа фрагменты произведений, принадлежащих к иным историографическим направлениям,

прежде всего отрывок Прокопия Кесарийского. Поэтому мы обратимся к версии восстания, изложенной Иоанном Малалой в середине VI в., автором Пасхальной хроники во второй четверти VII в. и Феофаном в начале IX в.

Рассмотрим версию восстания Ника в изложении Иоанна Малалы.²²

1) эпарх арестовал «смутьянов из обеих сторон» (ἀτάκτους ἐξ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν) (с. 473);

2) толпа (ὁ λαός), увидя казнь и спасение прасина и венета, хором воззвала к василевсу (с. 473);

3) когда начались ипподромные игры, «обе стороны» (τὰ ἀμφοτέρα μέρη) просили царя быть человеколюбивым (с. 474);

4) «толпы» (τὰ πλήθη) дружно покинули ипподром, взяв пароль «Ника» (чтобы не примешались солдаты и экскувиты), начали бушевать, пришли к преторию и подожгли его (с. 474);

5) «толпа» (ὁ δῆμος) ждала, беспорядочно бродя, в то время как был сожжен преторий и другие общественные здания (с. 474);

6) на следующее утро, когда царь призвал их собраться на ипподроме, «сами демоны» (οἱ αὐτοὶ δημόται) устроили пожар (с. 474);

7) военачальники Мунд и Василид решили усмирить «мятежные толпы» (τὰ στασιάζοντα πλήθη), ибо «толпа» (τὸ πλῆθος) оскорбляла Иоанна Каппадокийского и Тривуниана (с. 475);

8) случилось столкновение солдат и мятежников, и в результате многие из «демонов» (τῶν δημοτῶν) были убиты (с. 475);

9) «толпа» (τὸ πλῆθος) рассвирепела, устраивала поджоги и убивала (с. 475);

10) узнав о прибытии царя на ипподром, пришли туда же «толпы» (οἱ ὄχλοι) (с. 475);

11) «многие же из толпы» (πολλοὶ μὲν τοῦ δήμου) провозглашали Юстиниана царем, другие же провозглашали Ипатия (с. 475);

12) «толпы» (οἱ δῆμοι), взяв Ипатия, привели его на форум Константина (для коронования), а затем доставили его на ипподром (с. 475);

13) «толпа» (τὸ πλῆθος) спешила забрать из дворца царские регалии (с. 475);

14) Нарсес подкупил «некоторых со стороны венетов» (τινας τοὺς τοῦ Βενέτου μέρους) (с. 476);

15) какие-то «мятежники из толпы» (ἐκ τοῦ πλῆθους) провозглашали Юстиниана царем, тогда как «толпа» (τὸ πλῆθος), имевшая иное мнение, противоречила им (с. 476);

16) воины устроили резню «толпы» (τὰ πλήθη) (с. 476).

Иоанн Малала использует термин ὁ δῆμος два раза, οἱ δῆμοι — один, ὁ λαός — один, οἱ ὄχλοι — один, τὸ πλῆθος — пять, τὰ πλήθη — три, οἱ δημόται — два и τὰ μέρη — три раза. Малала употребляет практически все термины, обозначающие народ, известные в ранневизантийском лексиконе. Наиболее используемые термины (δῆμος/οι, πλῆθος/η) ставятся автором как в форму единственного, так и в форму множественного числа. Другие же обозначения используются им или только в форме множественного (οἱ ὄχλοι, οἱ δημόται, τὰ μέρη), или только в форме единственного числа (ὁ λαός). Можно сделать вывод, что употребление различных терминов не диктуется стилистическими причинами

(например, стремлением избегать повторений). Это доказывается, в частности, слишком частым использованием терминов τὸ πλῆθος и τὰ πλήθη на с. 476.

В семантическом отношении вводимые Иоанном Малалой термины, обозначающие народ, достаточно разнородны. Ὁ λαὸς — те, кто благоговейно и почтительно обращаются к царю вне ипподрома. Τὰ πλήθη — толпа, ушедшая с ипподрома и начавшая мятеж, толпа, которая на протяжении всего восстания совершает незаконные действия: воспламеняется бешенством, поджигает здания, сражается с теми, кто пытается ее усмирить. Кроме того, эта толпа сугубо гражданская, так как именно она берет пароль «Ника», чтобы отличаться от солдат и экскувитов. Ὁ δῆμος в единственном числе, возможно, означает тех, кто не участвовал непосредственно в событиях, но присутствовал при том, что происходило, либо из любопытства, либо из сочувствия. Термин οἱ δῆμοι несет иной смысл — он указывает на толпу, игравшую активную роль при провозглашении василевса. Обозначение же οἱ δημόται используется автором тогда, когда он говорит не о каком-то абстрактном народе или о какой-то толпе, а о конкретных людях: «некоторые из людей» поджигают здания; «некоторые из людей» убивают (в том числе и женщин). Что же касается термина οἱ ὄχλοι, то он имеет более нейтральный смысл, чем термин τὰ πλήθη, но обозначает более активную «толпу», чем термин ὁ λαός. Вероятно, οἱ ὄχλοι обозначают и тех, кто прославлял царя, и тех, кто восстал против него. Таким образом, каждый термин, обозначающий народ, у Малалы имеет свой особый, отличный от других смысл. Различаются даже значения одного и того же термина в формах единственного и множественного числа (например, ὁ δῆμος и οἱ δῆμοι). Они определяются, скорее, авторской оценкой поведения денотируемого объекта, чем его объективным социальным содержанием. Такое употребление терминов показывает, что у Малалы не было строгой системы терминов, обозначающих народ. В то же время смысловой диапазон этих терминов свидетельствует о том, что автор не рассматривал восстание Ника как факционный мятеж.

Обратимся теперь к версии восстания, изложенной Пасхальной хроникой.²³

1) когда «стороны» (τὰ μέρη) прибыли на ипподром, «толпы прасинов» (οἱ δῆμοι τῶν Πρασίνων) просили императора разобратся с теми несправедливостями, которые чинит им Калоподий (с. 620);

2) много непристойностей произошло среди «сторон венетов и прасинов» (τῶν μερῶν Βενέτων καὶ Πρασίνων), и «прасины» (οἱ Πράσινοι), браня василевса и «венетов» (τοὺς Βενέτους), покинули конные состязания (с. 620);

3) чиновники прошли через окружавшие дворец «толпы» (τὰ πλήθη) — тех, кто «восстал» (στασιάζετε) (с. 621);

4) «толпа» (ὁ δῆμος) ожидала у дворца решения василевса по поводу участи Иоанна Каппадокийского и других чиновников (с. 621);

5) Велисарий «с толпами» готов (μετὰ πλῆθους) убивал многих (πολλούς) (с. 621);

6) «остальная часть» (λοιπὸν) ушла и устроила разрушения в городе (с. 621);

7) «толпа» (ὁ δῆμος) пришла к дому Прова, стала искать его и провозглашать Прова царем (с. 622);

8) «толпы» (οἱ δῆμοι) пришли к преторию и подожгли его (с. 622);

9) солдаты сражались с «толпой» (τοῦ δήμου) (с. 622);

10) тогда «толпы» (οἱ δῆμοι) совершили много убийств (с. 622);

11) «многие демо́ты» (πολλοὶ δημόται) погибли. «Толпы» (οἱ ὄχλοι), увидя их брошенными, пошли в Октагон. Чтобы воспрепятствовать им, солдаты подожгли Октагон. «Толпы» (οἱ δῆμοι), убегая оттуда, подожгли Либу́рνον (с. 622—623);

12) 18 числа василевс прибыл на ипподром, туда пришел также «весь народ» (πᾶς ὁ δῆμος), и весь ипподром заполнился «толпами» (ἐκ τῶν ὄχλων) (с. 623);

13) После того как Юстиниан просил прощения у собравшихся, многие из «толпы» (πολλοὶ τοῦ δήμου) провозглашали его василевсом, другие же были против него (с. 623);

14) «толпа» (ὁ δῆμος) бросилась к Ипатию и Помпею и провозгласила его (Ипатия) царем (с. 624);

15) «толпы» (οἱ δῆμοι) повели с собой Ипатия. «Толпы» (οἱ δῆμοι) надели на его голову царские знаки отличия, а на шею — золотое ожерелье (с. 624);

16) «толпы из народа» (τὰ τοῦ δήμου πλήθη), взяв Ипатия, повели его короноваться (с. 624);

17) «весь народ» (ὁ πᾶς δῆμος) провозглашал на ипподроме Ипатия василевсом (с. 624);

18) Ипатий, зная об изменчивости «тех из толпы» (τὰ τοῦ δήμου), послал человека к Юстиниану (с. 624);

19) Решив, что Юстиниан бежал, Ипатий стал слушать приветствия «народа» (τοῦ δήμου) на ипподроме (с. 625);

20) на ипподром прибыли «молодые прасины» (νεώτεροι Πράσινοι), желавшие ворваться во дворец (с. 625);

21) Юстиниан, услышав о намерениях «толпы» (τοῦ δήμου) и Ипатия (с. 625);

22) Нарсес подкупил «некоторых со стороны венетов» (τινας τῶν τοῦ Βενέτου μέρους), которые стали восхвалять Юстиниана, а «весь народ» (ἅπαν τὸ πλῆθος) на ипподроме ликовал (с. 626);

23) «Некоторые со стороны прасинов» (τινὲς δὲ τῶν ἐκ τοῦ Πράσινου μέρους), разгневавшись против тех, кто стали приверженцами императора, бросали в них камни, ибо отделились от «толпы» (μετὰ τοῦ δήμου) (с. 626);

24) солдаты устроили резню «толп» (τοὺς δήμους), которые там оказались, так что никто «из граждан и гостей» (τῶν πολιτῶν ἢ ξένων) не спасся (с. 626);

25) 35 тысяч «граждан и гостей» (πολιτῶν и ξένων) были убиты (с. 627);

26) нигде нельзя было найти ни одного «демота» (δημότης) (с. 627);

27) Юстиниан приказал эпарху города наказать «тех со стороны венетов» (τοὺς ἐκ τοῦ Βενέτου μέρους), которые присоединились к «прасинам» (τοῖς Πράσινοις) и к «остальным частям» (τοῖς λοιποῖς μέρεσι) во время восстания против него (с. 627).

В данном фрагменте Пасхальной хроники термины народа используются со следующей частотностью: ὁ δῆμος — одина-

дцать раз, οἱ δῆμοι — семь, τὸ πλῆθος — один, τὰ πλῆθη — два, οἱ ὄχλοι — два, τὰ μέρη — шесть, δημότης — один и δημόται — один раз. Совершенно исчезает термин ὁ λαός. Появляются термины, которые не используются у Малалы отдельно от τὰ μέρη, — οἱ Πράσινοι, οἱ Βένετοι и νεώτεροι Πράσινοι. Вводятся также обозначения οἱ πολιταί и οἱ ξένοι.

Можно отметить, что в этом фрагменте Пасхальной хроники употребление различных терминов, обозначающих народ, как и у Малалы, не диктуется стилистическими причинами. Так, на с. 624 термин δῆμος/οι постоянно повторяется, что нарушает принцип терминологического чередования.

Доминирующим термином, обозначающим народ в Пасхальной хронике, является δῆμος/οι. 'Ο δῆμος адекватен по значению οἱ δῆμοι и обозначает активную, бушующую толпу. Это главный герой мятежа. У Малалы же нет определенного термина, исключительно связанного с восставшими, а действия δῆμος/οι у него совершают, как правило, πλῆθος/η. Последний термин (особенно в форме множественного числа, как хорошо видно из примера 3) сохраняет значение «мятежная толпа вне ипподрома», однако он употребляется несравнимо реже, чем δῆμος/οι. В Пасхальной хронике πλῆθος/η перестает быть главным инициатором и участником мятежа. Что же касается термина οἱ ὄχλοι в Пасхальной хронике, то он, как и у Малалы, служит для указания на нейтрально ведущую себя группу — не очень активную, но и не совершающую действий, которые осуждаются хронистом.

В ряде мест (примеры 4, 10, 11) автор Пасхальной хроники использует термины, обозначающие народ, которые употребляет Иоанн Малала в отрывках, затрагивающих те же самые сюжеты. Это естественно в свете значительной зависимости в данном случае Пасхальной хроники от «Хронографии».

Цирковые партии в Пасхальной хронике являются реальными участниками событий, о чем свидетельствуют термины, непосредственно указывающие на них (οἱ Βένετοι, οἱ Πράσινοι). Но здесь, как и у Малалы, термин δῆμος/οι не обозначает эти партии. В качестве доказательства можно привести, в частности, пример 1: когда «стороны» (τὰ μέρη) прибыли на ипподром, «толпы прасинов» (οἱ δῆμοι τῶν Πράσινων) просили императора разобраться с теми несправедливостями, которые чинит им Калоподий.²⁴ Следование, τὰ μέρη и οἱ δῆμοι фиксируют разные денотаты. Использование же в данном случае словосочетания οἱ δῆμοι τῶν Πράσινων противоречит факционной теории, ибо даже она не предполагает существования сразу нескольких «демов прасинов». Более того, если у Малалы термин (ἀμφοτέρα μέρη) обозначает несомненно две цирковые партии, то, как следует, в частности, из примера 27, в Пасхальной хронике μέρη не оказываются terminus technicus для факций: Юстиниан приказал эпάρχу города наказать «тех со стороны венетов» (τοὺς ἐκ τοῦ Βενέτου μέρους), которые присоединились к «прасинам» (τοῖς Πράσινοις) и к «остальным частям» (τοῖς λοιποῖς μέρεσι) во время восстания против него.²⁵ Тем не менее постоянное обращение Пасхальной хроники к «ипподромному контексту» свидетельствует, что в ряде случаев термины, обозначающие народ, указывают (по крайней мере, частично) на участие цирковых партий.

Так или иначе следует сделать вывод, что Пасхальная хроника в гораздо большей степени, чем «Хронография» Иоанна Малалы, описывает восстание Ника как ипподромный мятеж или хотя бы как мятеж, в котором роль цирковых партий была значительной.

Итак, данный фрагмент Пасхальной хроники дает нам основание говорить о значительном различии в употреблении терминов ее автором и Малалой при описании мятежа 532 г. В Пасхальной хронике:

1) появляется превалирующий термин мятежного народа; этим термином оказывается $\delta\eta\mu\omicron\varsigma/\omicron\iota$;

2) прослеживается усиление стремления описывать восстание Ника как ипподромный мятеж, хотя ни $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma/\eta$, ни $\delta\eta\mu\omicron\varsigma/\omicron\iota$ не обозначают цирковые партии;

3) чаще появляются названия самих партий, а нить повествования постоянно возвращается к ипподрому.

Эти различия весьма важны, и они требуют объяснения. Естественно, что мы должны предполагать определенную эволюцию содержания терминов, с учетом которой объясняются данные различия. Но, к сожалению, факт терминологической трансформации не может сам по себе объяснить, почему употребляется именно такая форма и, прежде всего, почему доминирующим обозначением толпы в Пасхальной хронике становится $\delta\eta\mu\omicron\varsigma/\omicron\iota$. Этот вопрос остается открытым для исследователей.

Рассмотрим теперь отрывок из «Хронографии» Феофана, излагающий версию восстания 532 г.²⁶

1) «те из толпы» ($\omicron\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\eta\mu\omicron\omega\nu$) короновали Ипатия на царство (с. 181);

2) сошлись «стороны» ($\tau\acute{\alpha}\ \mu\acute{\epsilon}\rho\eta$) на ипподроме (с. 181);

3) «те из прасинов» ($\omicron\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \text{Π}\rho\acute{\alpha}\varsigma\iota\nu\omega\nu$) возмущались Калоподием (с. 181);

4) они (прасины) удалились, оставив «венетов» ($\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \text{Β}\epsilon\nu\acute{\epsilon}\tau\omicron\upsilon\varsigma$) смотреть скачки (с. 184);

5) восстание Ника стало «демотической смутой» ($\delta\eta\mu\omicron\tau\iota\kappa\acute{\eta}\varsigma\ \tau\alpha\rho\alpha\chi\eta\varsigma$) (с. 184);

6) эпарх приказал повесить трех «демотов» ($\delta\eta\mu\acute{\omicron}\tau\alpha\varsigma$) из смутьянов ($\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\tau\alpha\kappa\tau\omicron\upsilon\nu\tau\omega\nu$) (с. 184);

7) «толпа» ($\acute{\omicron}\ \delta\chi\lambda\omicron\varsigma$), увидев сорвавшихся с виселицы мятежников, закричала: «В церковь их» (с. 184);

8) «толпы» ($\omicron\iota\ \delta\eta\mu\omicron\iota$), узнав о рейде солдат в монастырь, пришли к преторию с требованиями удалить от Св. Лаврентия окружающих его воинов, а затем подожгли преторий, перебили воинов и т. д. (с. 184);

9) «толпа» ($\acute{\omicron}\ \delta\eta\mu\omicron\varsigma$) устремилась к дому Прова и там бесчинствовала (требовала нового царя), устраивала поджоги, занималась грабежами (с. 184);

10) «толпы» ($\omicron\iota\ \delta\eta\mu\omicron\iota$) волокли трупы убитых и бросали их в море (среди убитых много женщин) (с. 185);

11) провозглашенный царем Ипатий принимал приветствия от «толпы» ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\delta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\eta\mu\omicron\omega\nu$) (с. 185);

12) 200 «молодых прасинов» ($\nu\epsilon\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\omicron\iota\ \text{Π}\rho\acute{\alpha}\varsigma\iota\nu\omicron\iota$) прибыли из Флакиан, чтобы овладеть дворцом и ввести туда Ипатия (с. 185);

13) император, узнав о намерении «толпы» (παρὰ τοῦ δήμου) и Ипатия, удалился во дворец (с. 185);

14) Нарсес раздал деньги «некоторым со стороны венетов» (τινας ἐκ τοῦ Βενέτων μέρους) (с. 185);

15) «толпа» (τὸ πλῆθος) разделилась и устремилась друг против друга (с. 185);

16) придворные переманили к себе «некоторых из толпы» (τινας αὐτῶν ἀπὸ τοῦ δήμου) (с. 185);

17) Мунд и Велисарий напали на «толпы» (τοὺς δήμους) (с. 185);

18) не уцелел никто (μηδὲν) «из граждан, или венетов, или прасинов» (τῶν πολιτῶν ἢ Βενέτων ἢ Πράσιнов) (с. 185);

19) нигде нельзя обнаружить ни одного «демота» (δημότης) (с. 185).

Во фрагменте «Хронографии» Феофана термины народа используются со следующей частотностью: ὁ δῆμος — три раза, οἱ δῆμοι — пять, ὁ ὄχλος — один, τὸ πλῆθος — один, τὰ μέρη — один, σημότης — один, σημότας — один раз. Так же, как и в Пасхальной хронике, здесь нет термина ὁ λαός. Термин τὸ πλῆθος появляется лишь один раз и только в единственном числе. Как и в Пасхальной хронике, Феофан употребляет термины οἱ Πράσινοι, οἱ Βένετοι и νεώτεροι Πράσινοι. Он также использует термин οἱ πολιταί, но не использует οἱ ξένοι.

Можно сказать, что у Феофана, как у Малалы и в Пасхальной хронике, употребление различных терминов, обозначающих народ, не диктуется стилистическими причинами. Например, на с. 185 он чрезмерно часто использует термины ὁ δῆμος и οἱ δῆμοι.

У Феофана, как и в Пасхальной хронике, δῆμος/οι является доминирующим термином, определяющим «толпы» и обозначающим, следовательно, главного героя мятежа. У него также ὁ δῆμος эквивалентен по значению οἱ δῆμοι и указывает на политически активную, восставшую толпу.

В отличие от Малалы, Феофан сводит употребление термина τὸ πλῆθος до минимума. Данный термин (как и в Пасхальной хронике) не обозначает главного участника мятежа, однако он все же указывает (хоть и один раз) на активную, разрушительную в своем неистовстве бунтующую толпу (пример 15). Термин ὁ ὄχλος сохраняет свое значение, которое он имел у Малалы и в Пасхальной хронике. Подобно своим предшественникам хронистам, Феофан наделяет этот термин нейтральным смыслом (ником образом не негативным) и делает его обозначением малоактивной группы людей. В версии Феофана цирковые партии, так же как и в Пасхальной хронике, представляют реального участника событий. Термины οἱ Πράσινοι и οἱ Βένετοι появляются тогда, когда речь идет об ипподроме, но эти термины ни разу не встречаются вне «ипподромного контекста». Однако, хотя факт участия в мятеже Ника факций бесспорен, они не обозначаются ни термином δῆμος/οι, ни термином πλῆθος/η (подобно Пасхальной хронике).

Перечисляя участников мятежа, Феофан говорит о «гражданах», «венетах» и «прасинах» (οἱ πολιταί, οἱ Βένετοι, οἱ Πράσινοι) (пример 18). Этот перечень отличается от перечня Пасхальной хроники, в которой вместо обозначений цирковых партий

фигурирует слово «гости» (οἱ ξένοι) (примеры 24, 25). В свете почти полной идентичности контекста можно сделать вывод о реинтерпретации Феофаном текста Пасхальной хроники. Феофан понимает «гостей» как венетов и прасинов. Важно, что такой смысл сочетается с той характеристикой, которую мандатор дает прасинам в том же отрывке Феофана.²⁷ Таким образом, мы сталкиваемся с фактом, который, с одной стороны, противоречит факционной теории, с другой стороны, согласуется со свидетельствами источников VII в. («Учение Якова», «Чудеса Св. Деметрия» и «Повесть о падении Иерусалима»), которые описывают венетов и прасинов как странствующие бандитские группы. У Феофана мы не находим резкого изменения в применении терминов по сравнению с Пасхальной хроникой, так как именно ей он в основном следует в своей терминологии, хотя и вносит кое-какие уточнения в используемый им текст. Так, например, когда он говорит, что «некоторые из прасинов» (οἱ τῶν Πράσινων) возмущались Калоподием (пример 3), он опускает присутствующее в версии Пасхальной хроники слово «δῆμοι» (οἱ δῆμοι τῶν Πράσινων) (пример 1). Следовательно, для него термин οἱ δῆμοι не является обозначением специфической группы и, тем более, термином, обозначающим цирковые партии. Для него οἱ δῆμοι — просто «кто-то», «какие-то люди».

Благодаря Феофану мы лучше понимаем Пасхальную хронику. Безусловно Феофан хорошо знал реалии VI—VII вв., и мы имеем все основания предположить, что передача οἱ δῆμοι τῶν Πράσινων как οἱ τῶν Πράσινων может свидетельствовать также и о том, что и в начале VII в. термин οἱ δῆμοι не был обозначением группы людей, отличающихся от остального общества особыми, только им присущими социальными характеристиками.

Нет сомнения, что Феофан использовал не только Пасхальную хронику, но и «Хронографию» Иоанна Малалы. Но если он практически без изменений заимствовал терминологию Пасхальной хроники, то в случае с Малалой он вносил в его текст значительные коррективы. Так, у Малалы эпарх города приказал арестовать смутьянов «из обеих сторон» (τῶν μέρων) (пример 1), тогда как у Феофана эпарх приказал повесить «трех демонов из смутьянов» (τρεῖς δημότας τῶν ἀτακτοῦντων), а о факциях нет и речи (пример 6). Народ, толпящийся вокруг места казни, обозначается у Малалы термином ὁ λαός (пример 2), а у Феофана — ὁ ὄχλος (пример 7). Если у Феофана οἱ δῆμοι поджигают преторий (пример 8), то у Малалы — τὰ πλῆθη (пример 4).

Кроме того, необходимо отметить, что Малала, говоря о восстании Ника, употребляет термин ταραχῆς, Пасхальная хроника — ἡ ἀνταρσία, а Феофан, в начале своего рассказа упомянувший о ἡ ἀνταρσία, позже называет это восстание δημοτικῆς ταραχῆς, т. е. он подчеркивает, что это прежде всего народный, а не факционный мятеж, хотя в его версии действие и начинается и разгравывается, в основном, на ипподроме.

Итак, несмотря на то что в описании восстания Ника Феофан зависим в своем употреблении терминов от используемых им источников (прежде всего от Пасхальной хроники), его текст дает нам возможность сформулировать некоторые выводы по поводу словоупотребления автора нач. IX в.

- 1) Феофану более понятна терминология Пасхальной хроники.
- 2) Эволюция идет в направлении кристаллизации значения термина $\delta\eta\mu\omicron\varsigma/\omicron\iota$ как мятежной толпы.
- 3) Феофан не примет терминологическую вариативность Малалы.

Исходя из всего вышесказанного, можно сделать вывод, что источник VI в. значительно отличается от источников более позднего времени. Во-первых, в нем нет устойчивого термина мятежной толпы как главного участника событий, что, вероятно, указывает на отсутствие унифицированного отношения к ней современников. Во-вторых, он не описывает мятеж как ишподромный и факционный, в отличие от поздних источников.

Таким образом, недостаточно видеть в терминах, обозначающих народ, особый социально-исторический смысл — скорее, они имеют особое значение у каждого отдельного автора или группы авторов. Следовательно, работа над терминами неизбежно требует дальнейшего анализа источников, изучения исторических и социально-политических взглядов их авторов, а также выявления близости последних к описываемым событиям с учетом эволюции содержания терминов, которыми они пользовались. В такой перспективе разрешение проблемы ранневизантийских цирковых партий, как нам представляется, может быть осуществлено лишь в рамках локальных исследований (терминологии и понимания народа у каждого автора). Такой подход поможет составить общее представление о восприятии данного феномена византийцами, с одной стороны, а с другой — послужит основой для выявления реального содержания, присутствия и роли цирковых партий в каждом конкретном историческом событии.

Примечания

¹ См. библиографию: Matschke K.-P. Überlegungen zum Parteienproblem in Byzanz // *Volk und Herrschaft im frühen Byzanz. Methodische und quellenkritische Probleme*. Berlin, 1991. S. 70—84.

² Du Cange. Glossarium. Lugduni, 1688. P. 297; Sophocles E. A. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine period. New York, 1887. P. 356; Gibbon E. The History of Decline and Fall of the Roman Empire. London, 1898. Vol. 4; Manojlovic G. Le peuple du Constantinople de 400 à 800 apres J. C. // *Byzantion*. 1936. T. 11. P. 625—635; Bratiany G. I. Empire et Democratie a Byzance // *Byzantinische Zeitschrift*. 1937. Bd 37, N 1. S. 94—95; Сюзюмов М. Я. Политическая борьба вокруг зрелищ в Восточно-Римской империи IV века // Учен. зап. Уральск. гос. ун-та. 1952. Вып. 11. С. 90—97; Fine J. V. A. Two contributions to the demes and factions in Byzantium in the sixth and seventh century // *Византолошког институт*. 36. Радова. № 10. 1967. С. 29—30.

³ Manojlovic G. Le peuple... P. 617—716.

⁴ Так, например, Г. Братиану, разделяя точку зрения Г. Манойловича по поводу термина $\delta\eta\mu\omicron\varsigma/\omicron\iota$, полагает, что в узком смысле данный термин эквивалентен термину $\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma/\eta$ и обозначает цирковые партии (см.: Manojlovic G. Le peuple... P. 631, 635; Bratiany G. I. Empire et Democratie... S. 94—95); М. Я. Сюзюмов подчеркивает, что именно с V в. вышеуказанные термины становятся синонимами (Сюзюмов М. Я. Политическая борьба... С. 92—93). На это обращает внимание и Дж. Файн (Fine J. V. A. Two contributions... P. 29).

⁵ Успенский Ф. И. Партии цирка и димы в Константинополе // ВВ. 1894. Т. 1. С. 3, 11—12; Дьяконов А. П. Византийские димы и факции ($\tau\omicron\varsigma \mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$) в V—VII вв. // ВС. 1945. С. 149, 155, 159; Курбатов Г. Л. Термин $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$ у Ливания и вопрос о происхождении византийских димов. М., 1960; Gregory T. E. Zosimus 5, 23 and the people of Constantinople // *Byzantion*. 1973. T. 43. P. 71—77; Cameron Al. Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium. Oxford,

1976. P. 24—44; Tinnfeld F. H. Die frühbyzantinische Gesellschaft. Struktur-Gegensätze-Spannungen. München, 1977. S. 176—177; Fotiou A. Byzantine Circus Factions and Their Riots // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1978. Bd 27. S. 3.

⁶ Успенский Ф. И. Партии цирка... С. 11—12.

⁷ Manojlovic G. Le peuple... P. 631.

⁸ Сюзюмов М. Я. Политическая борьба... С. 90—93, 97; Wipszycka E. Les factions du cirque et les biens ecclesiastiques dans un papyrus egyptien // *Byzantion*. 1970. T. 39. P. 192—193, 197—189; Cameron Al. Circus Factions... P. 29—35.

⁹ Сюзюмов М. Я. Политическая борьба... С. 90—93; Курбатов Г. Л. Термин δῆμος...; Fine J. V. A. Two contributions... P. 29; Чекалова А. А. Константинополь в VI веке. Восстание Ника. М., 1986. С. 75, 78, 81 и др.

¹⁰ Cameron Al. Circus Factions... P. 24—44.

¹¹ Сюзюмов М. Я. Политическая борьба... С. 92—93, 97; Fine J. V. A. Two contributions... P. 29.

¹² Ibid.

¹³ Cameron Al. Circus Factions... P. 24—44.

¹⁴ Gregory T. E. Zosimus... P. 71—77.

¹⁵ Fotiou A. Byzantine Circus Factions...

¹⁶ Krivushin I. V. Theophylact Simocatta's conception of political conflicts // *Byzantinische Forschungen*. 1993. Bd 19. S. 171—182.

¹⁷ Курбатов Г. Л. Термин δῆμος...

¹⁸ Gregory T. E. Zosimus...

¹⁹ Хотя не следует и недооценивать попыток создать такую терминологию, прежде всего в правовых кодексах.

²⁰ См., в частности, выводы И. В. Кривушина по поводу терминологии, обозначающей толпу, у Феофилакта Симокатты (Кривушин И. В. Политические конфликты в «истории» Феофилакта Симокатты: Дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1991. С. 26—32).

²¹ См. библиографию: Чекалова А. А. Константинополь в VI веке... С. 3—8.

²² Joannis Malalae Chronographia. Rec. L. Dindorf. Bonnæ, 1831. S. 473—476.

²³ Chronicon Paschale. Rec. L. Dindorf. Bonnæ, 1832. Vol. 1. P. 620—629.

²⁴ Ibid. P. 620.

²⁵ Ibid. P. 627.

²⁶ Theophanis Chronographia. Rec. C. de Boor. Lipsiae, 1883. Vol. 1. P. 181—185.

²⁷ Ibid. P. 182—183.

N. V. Astachova

ON STUDY OF CIRCUS PARTIES

This article presents an insight into the problem of Byzantine circus parties — the Blues and the Greens and deals with the problem of paramount importance to Historiography. On the basis of author's study of three sources — *Chronographia* of John Malalas, *Chronicon Paschale* and *Chronographia* of Theophanes — devoted to the Nika revolt she has cause for agreement with the scholars' opinion that the terms regarding to comprehension of «people» in early and middle Byzance had been unstable policismia and depended on the Byzantine authors' views of social and political situation.

This conclusion gives us possibility for further study of circus so at present level of study of the problems they can not be resolved without the methods both of historic and linguistic analysis.

НОВЫЕ СВЕДЕНИЯ О РАССЕЛЕНИИ ХАЗАР В КАВКАЗСКОЙ АЛБАНИИ

Проблема ирано-хазарских отношений в VI в. пока не получила должного освещения в научной литературе из-за скудости соответствующей информации в источниках иранского происхождения. То, что нам сообщает об этом ат-Табари (X в.), черпавший сведения о доисламской истории Ирана из версий пехлевийской «Хвадай-намак» (VI в.), выявляет лишь отдельные контуры ирано-хазарских контактов, по которым очень сложно представить реальную картину отношений.

Между тем опущенная в «Хронике» ат-Табари (по причине отсутствия в первоисточнике?) информация о хазарах неожиданным образом заявляет о себе в пехлевийском трактате, арабский перевод которого мусульманский историк XI в. Ибн Мискавейх обозначил как отрывок из «Жизнеописания Ануширвана и способах его правления» и включил в текст своего знаменитого труда «Таджариб ал-умам» («Испытания народов»).

Именно благодаря переводу на арабский язык «Жизнеописание Ануширвана» дошло до нашего времени. Арабскую версию пехлевийского памятника перевел на французский М. Гриньяски с текстологическим и историческим комментариями.² В его переводе встречаются неточности и просто ошибки, обусловленные факсимильным изданием рукописного текста сочинения Ибн Мискавейха в начале XX в. Поэтому повторные обращения к арабскому тексту обязательны.

По косвенным данным (упоминание о характере пехлевийского памятника, приписываемого Хосрову I, в других источниках помимо Ибн Мискавейха) Гриньяски заключил, что первоначальное название трактата — «Кар-намак [«Книга деяний»] Ануширвана». Добавим от себя, что содержание пехлевийского сочинения действительно соответствует жанру «кар-намаков» сасанидских царей, хотя его название могло быть и несколько иным.

Сохранившуюся часть «Кар-намака» составили 12 рассказов о действиях Хосрова I в сложных (порой критических) ситуациях в сфере внутренней и внешней политики, то, как шаханпаш в самых трудных обстоятельствах находит единственно правильное решение.

Повествование в «Кар-намаке» ведется от первого лица, от имени самого Хосрова Ануширвана. Три рассказа (шестой, девятый и десятый) переносят читателя в атмосферу отношений Хосрова с хазарами, которых шаханшах называет также тюрками. В каждом рассказе воспроизводится один из эпизодов ирано-хазарских отношений, отделенных один от другого промежутком в несколько лет (550-е—начало 570-х гг.).

Первый рассказ (в «Кар-намаке» — шестой) начинается с изложения просьбы тюрков, обитающих в «Северном крае», принять их на военную службу к шаханшаху. Судя по обращению, на этот шаг их толкнул голод («потому, что нас постигла нужда»). Они готовы служить, если их обеспечат довольствием и предоставят земли в *ʾlknḥ*, в Баланджаре и «той области» для кормления. В первом топониме Гриньяски видит Алкандж, т. е. Алванк, Албанию.³ Баланджар в последних исследованиях локализуется севернее Дербенда; согласно Ибн Хордадбеку, Баланджар построил Хосров Ануширван; в ином контексте у того же Ибн Хордадбека Баланджар значится одним из хазарских городов. Смысл выражения «та область» или «тот край» нам не совсем ясен.

В ответ на обращение «тюрков» шаханшах в сопровождении царской свиты и многочисленного войска совершает поход в район Дербенда; демонстрируя мощь войска и величие свиты, он одаривает подданных, дает местным правителям указание укрепить границы и только после того принимает хазарского (так в тексте) хакана с двухтысячной дружиной, размещает их в пограничной области, устраивает смотр хазарскому войску.

Суть действий Хосрова Ануширвана источник излагает кратко, но достаточно выразительно: «Я приказал выступить по дороге через Хамадан и Азербайджан. Когда я достиг Баб ас-Сула [т. е. Дербенда] и города Пероз-Хосрова, я приказал починить эти древние города и (укрепить) границы, повелел возводить другие крепости». Отвлекаясь от текста, вспомним, что именно на годы правления Хосрова I (531—579) приходится достройка дербендских стен — факт, засвидетельствованный пехлевийскими строительными надписями из Дербенда.⁴ Точная локализация Пероз-Хосрова неизвестна, но из контекста следует, что он расположен где-то на северной границе Кавказской Албании, как и Дербенд. Велик соблазн вслед за М. Гриньяски отождествить Пероз-Хосров с Пероз-Кавадом, который известен Моисею Каланкатуйскому, и арабским географам IX—XII вв. Но и локализация Пероз-Кавада тоже неопределенна. Арабские географы помещают Баб Фируз Кубад во вторую зону Армении, между Джурзаном и ал-Курром (по Йакуту) или между Сугдабилем и ал-Лакзом, т. е. страной лезгин (по Ибн Хордадбеку). Если учесть, что у Ибн Хаукала вместо Баб Фируз Кубада назван Баб Аллан (букв. «Аланские ворота»), то отождествление города с «Аланскими воротами» на северо-западе Кавказской Албании представляется вполне возможным. Но у Моисея Каланкатуйского Пероз-Кават (Перож-Кават, Перозапат) — крупный город, зимняя резиденция спарапета агван Джевانشира, т. е., скорее всего, Партав, административный центр Албании.

Если же название Пероз-Хосров возникло не в результате простого переименования города, основанного Кавадом, то

Пероз-Хосров безусловно следует искать где-то рядом с Дербендом, на одной из оборонительных линий, препятствующих проникновению в пределы Кавказской Албании с севера.

Если верить «Кар-намаку», появление в приграничье шаханшахского войска ускорило решение хазар перейти на службу к Хосрову Ануширвану: «Когда хакану хазар стало известно о нашем прибытии туда, он испугался, что мы пойдем на него войной. Он написал, что с тех пор, как я стал царем, он не переставал желать примирения со мной, что сочтет за счастье повиноваться мне. Некоторые из его военачальников, увидев его в таком состоянии, оставили его».

Хакан и 2 тысячи его соратников (алафайн мин асхāбиhi) поселяются в «той области» рядом с иранскими всадниками. Шаханшах назначает им довольствие (ар-ризк), обязывает охранять те земли, на которых расселились хазары. Он приказывает построить там храм для зороастрийских жрецов, назначает в нем мобеда и «подвижников», т. е. магов. Жрецам дано указание внушать *тюнкам* (так в тексте), принявшим иранское подданство, повиновение, «ибо через повиновение властям достигается скорая польза в этой жизни и воздаяние в жизни будущей». «Тюнкам» следует прививать любовь к шаханшаху, справедливость, непримиримость к врагам державы, а молодежи помимо этого — иранские обычаи и иранскую веру.

В пограничной области шаханшах приказывает основать рынки (ал-асвāк), привести в порядок дороги.

Первый рассказ завершается упоминанием о смотре конного и пешего войска хазар, которым Хосров Ануширван остается доволен.

В рассказе отсутствуют указания на датировку событий. Косвенным путем они привязываются к тем или иным годам царствования Хосрова I, но разночтения в датировке могут составлять до десяти и более лет. М. Гриньяски пытается отождествить события, изложенные в «Кар-намаке», с походом Хосрова Ануширвана против гуннского племени кангарайе, о котором сообщает «Житие Мар Абы». Военная экспедиция имела место в 10 или 12 г. Хосрова I (т. е. в 540/541 или 542/543 г.).⁵ Но в нашем рассказе поход Ануширвана на север напоминает не столько военную кампанию, сколько инспекционную поездку, одну из многих, которые предпринимали сасанидские правители в заботах об укреплении границ и поддержании боеспособности армии. Значит, первую волну миграции хазар следует отодвинуть на более позднее время. Хотя о точной дате здесь говорить не приходится, есть основания отнести ее к 550-м—началу 560-х гг.⁶

К этому нас склоняет другой сюжет в «Кар-намаке». Содержание второго рассказа (в «Кар-намаке» — девятого) очень близко к содержанию первого, но отличается от него большей детализацией повествования и подробностями иного порядка. Уже в самом начале рассказчик (Хосров Ануширван) сообщает любопытнейшие сведения:

«В начале 37 года нашего царствования (оно приходится на июль 567 г. — А. К.) четыре подразделения тюнков из хазарской области, каждое во главе со своим царем,⁷ написали нам о том, что они терпят нужду, и из письма следует, что

они желают служить нам». Таким образом, мотив перехода в иранское подданство здесь тот же — нужда или голод. И тон хазарского послания скорее извинительный, нежели категоричный (в первом рассказе кочевники заявляют, что, если шаханшах не пойдет им навстречу, они вынуждены будут воевать с ним): «Они попросили, чтобы им было позволено вместе с их соратниками перейти к нам на службу и делать то, что мы им поручим; и чтобы мы не таили на них зла за то плохое, что они совершили еще до нашего царствования (т. е. до 531 г. — А. К.); чтобы они были расселены там же, где и прочие наши подданные; чтобы, привлекая их к войне или на другую службу, которые мы им определим, мы бы относились к ним, как к своим лучшим друзьям».

В этом тексте мы не найдем конкретных условий, на которых хазары готовы служить, но они легко восстанавливаются из отношения к «лучшим друзьям» (мин ахли насийхатина): имеются в виду и земельные пожалования, и другие льготы за службу.

Положительно ответить на обращение «тюрков из хазарской области» шаханшаха вынуждают два обстоятельства: высокие боевые качества кочевого войска и возрастающая роль кочевников в ближневосточной политике. Оценивая их мужество, стойкость, выносливость, Хосров Ануширван опасается, что в случае отказа доведенные до отчаяния нуждой «тюрки» примут сторону традиционного врага Ирана, Византии, ибо «в прошлом кесарь нанимал их за деньги для войны с царями нашей земли»; они же, считает шаханшах, могут пойти на службу и к другим противникам Ирана.

Отвечив на послание согласием, Хосров I приказывает марзбану Дербенда (ал-Бāб) пропускать хазар через границу группами по мере их прибытия. Очевидно, таких групп было четыре (см. начало рассказа). Получив от марзбана известие о том, что «прибыло их уже 50 тысяч вместе с женами, детьми и слугами, и прибыло к нему (также) 3 тысячи их старшин (мин ру'аса'ихим) вместе с домашними, женами, детьми и слугами», шаханшах выехал на север в Азербайджан и устроил смотр войску.⁸ После смотра Хосров приказал разделить «тех тюрков» на 7 разрядов (мар'ятиб), поставил над ними начальников из их среды, определил им довольствие, пожаловал земли. В конце рассказа шаханшах сообщает о районах расселения новых подданных, выделяя Барджан,⁹ Аланию (би ал-лāн) и Азербайджан; в каждом из районов кочевники подчинены иранскому военачальнику, а все вместе — марзбану северных территорий Сасанидской державы.

Атрибуция первого топонима проблематична: местное название, вероятно, искажено автором пехлевийского текста или его арабским переводчиком. Вряд ли Барджан соответствует «великолепному городу Варачану» Моисея Каланкатуйского — хазарской столице к северу от Дербенда (арабские географы именуют ее Баланджаром). Из текста следует, что Барджан был расположен к югу от системы дербендских укреплений. В этой связи обращают на себя внимание три города в средневековом Мугане — Барзанд, Варсан и Баджарван, один из которых можно отождествить с Барджаном.¹⁰ Аланию, если это только не искаженное обозначение Аррана (Кавказской Албании), следует локализовать

в районе Дарьяльского устья, которое в отдельные периоды сасанидской истории находилось в зоне иранского владычества. Наконец, под Азербайджаном здесь подразумевается территория Иранского (иначе — Южного) Азербайджана, а в более отвлеченной географической номенклатуре сасанидской эпохи — северная четверть державы Сасанидов.

Ценность приведенных двух рассказов из «Книги деяний Ануширвана» состоит в том, что они более подробно характеризуют отношения сасанидского Ирана с его северными соседями (в данном случае — с хазарами), чем «всемирные хроники» мусульманской исторической традиции. Кроме того, они ясно указывают на два последовательных этапа миграции хазаров в северные пределы сасанидского государства, внося свою лепту в решение проблемы этногенеза Кавказской Албании в VI в., большая часть территории которой очерчивается современными границами Азербайджанской республики.

Третий рассказ (в «Кар-намаке» — десятый) — это реакция шаханшаха на письмо «великого хакана», в котором тот просит государя извинить его за вероломство в политике и молит о заступничестве и прощении; в доказательство своей верности хакан сообщает о прибытии к нему послов кесаря (византийского императора), просит у Хосрова разрешения их принять и обязуется действовать на переговорах только так, как велит ему шаханшах Ирана. В ответном письме Хосров Ануширван не принимает извинений и отказывается от сотрудничества с «тюрками». Он начинает укреплять пограничные города в Хорасане, посылает войскам продовольствие и фураж и велит им усилить бдительность.

М. Гриньяски считает, что этот сюжет в «Кар-намаке» воспроизводит события 571—572 гг., следовавшие за заключением договора Византии с западными тюрками в 569 г., а в «великом хакане» он видит ябгу-хагана западных тюрков — Истеми.¹¹ Но «тюрками» могли быть и хазары, большая часть которых осталась севернее Дербенда и которые проводили собственную политику в отношениях с могущественными соседями — сасанидским Ираном и Византией. В значительной мере такая политика позволила хазарам расширить территорию своего государства и распространить свое влияние на степи Северного Причерноморья.

Примечания

¹ The *Tajārib al-Umam* or History of Ibn Miskawayh reproduced in facsimile... by L. Caetani. Vol. 1 // E. J. W. Gibb Memorial. Leiden; London, 1909. Vol. 7, 1. P. 187—207.

² Grignaschi M. Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul // *Journal Asiatique*. Paris, 1967. T. 254. Année 1966. P. 16—45.

³ Конъектура Гриньяски весьма зыбка. Заслуживает внимания гипотеза Г. Оразаева, который предположил, что неизвестный топоним мог быть искажением первоначального ал-Андж (древняя крепость в районе Махачкалы).

⁴ Пахомов Е. А. Пехлевийские надписи Дербента // *Известия Об-ва обследования и изучения Азербайджана*. Баку, 1929. Вып. 5, № 8; Нюберг Г. С. Материалы по истолкованию пехлевийских надписей Дербента // Там же. Новые чтения надписей с исправлением дат предложены В. Г. Лукониным в 1969 г. и

С. Ю. Касумовой в 1979 г. По мнению археологов, ко времени Хосрова Ануширвана относится сооружение каменных стен Дербенда и горной стены (Хан-Магомедов С. Дербент. Горная стена. Аулы Табасарана. М., 1979. С. 20—26).

⁵ Первую из двух названных дат упоминает Н. В. Пигулевская, вторую — П. Пеетерс; М. Гриньяски принимает первую дату.

⁶ Это не могло случиться в 552 г., когда имело место расселение пленных барсил и хазар, захваченных Хосровом в Албании (см.: Джафаров Ю. Р. Гунны и Азербайджан. Баку, 1985. С. 94—96). Здесь (в рассказе) речь идет не о насильственном, а о добровольном расселении.

⁷ ва ли-кулли синфин минхум мулкун — «В каждом из их подразделений (есть) царь» (The *Tajārib al-Umam*... P. 198).

⁸ Перед сообщением о смотре Хосров упоминает о приеме им накануне послов соседних государств, в числе которых были послы кесаря и «великого хакана», послы правителей Индии, Давара, Кабулистана, Сарандиба и Келе, а также 29 удельных правителей Ираншахра (The *Tajārib al-Umam*... P. 200).

⁹ М. Гриньяски арабское слово прочел неверно — Мерв (Grignaschi M. *Quelques spécimens*... P. 24).

¹⁰ О них см.: Le Strange G. *The Lands of the Eastern Caliphate*. London, 1904. P. 175—176, карта III между с. 86 и 87.

¹¹ Grignaschi M. *Quelques spécimens*... P. 43—44.

A. I. Kolesnikov

THE NEW INFORMATION ON THE SETTLE OF KHAZARS IN CAUCASIAN ALBANIA

Three accounts on the relations between Sasanian Iran and Khazars during the reign of Khusro I (531—579 AD), preserved in Arabian version of the Pahlavi treatise «*Karnamag-i Anoshirvan*», are investigated in the article. Two of them contain the appeals of Khazarian *xākān* to Sasanian *šāhānšāh* for permission to settle his tribesmen in Iranian territory and to use them for boundary service. In both cases Khusro after studying of all circumstances complies with a request and settles the Khazars in nothern provinces of Sasanian empire.

The problems of dating of the Khazarian missions to Iran and localisation of their settlements in Caucasian Albania are put also under discussion.

К. А. Жуков

**К ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ
В ВОСТОЧНОМ СРЕДИЗЕМНОМОРЬЕ В XIV—XV вв.:
НОВАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ВОССТАНИЯ
БЕРКЛЮДЖЕ МУСТАФЫ В ТУРЦИИ (ОКОЛО 1415 г.)¹**

XIV век принес тяжелые испытания христианству. Для католичества он был ознаменован «Вавилонским пленением», ересью крайних францисканцев и «Великой схизмой». В православии шла борьба между варлаамитами и исихастами, между сторонниками и противниками унии с латинской церковью.

На фоне глубокого внутреннего раскола, царившего в христианском мире, мир ислама внешне выглядел сравнительно благополучно. Но, как показали события начала следующего столетия, и здесь подспудно вызревали семена будущих потрясений. В Турции ими стали восстание шейха Бедреддина в Румелии, а также бунты в западноанатолийских провинциях Османского государства — Айдыне и Сарухане — во главе с Берклюдже Мустафой и Торлаком Кемалем. Этим событиям посвящено много специальных работ, в том числе — наша статья,² написанная, в общем, в рамках традиционного подхода, который предполагал рассматривать идеологию этих восстаний как развитие идей, издавна присущих внешне сходным общественно-религиозным движениям на мусульманском Ближнем Востоке.³

При таком подходе в лучшем случае делались сопоставления с византийским материалом. Что же касается латинских влияний, то, насколько нам известно, проблема взаимоотношений латинян и турок в религиозном плане рассматривается до сих пор в основном как борьба крестоносцев и газиев.

Между тем эта борьба имела обратную сторону медали, а именно: мощный поток иммиграции в земли, попавшие под власть турок. Среди иммигрантов были, в частности, различные религиозные и еретические группы, подвергшиеся преследованиям инквизиции на Западе. В 1318 г., к примеру, папа Иоанн XXII был серьезно обеспокоен активностью еретиков и иудеев, нашедших прибежище в Латинской Греции, в частности в венецианских владениях.⁴ Нет никакого сомнения, что Анатолия также была надежным убежищем для беженцев и переселенцев любого рода.

В настоящее время мы в общих чертах знаем историю турецко-каталонского союза первой половины XIV в. Каталонцы не были исключением среди латинян. В 1346 г. знаменитый правитель Айдынского эмирата Умур-бей, видимо, имел основания не испытывать особого страха перед крестоносцами, поскольку, по словам современника, «имел друзей среди христиан», иными словами — по заключению авторитетного исследователя — гвельфов и гибеллинов.⁵ Здесь имеется в виду не только тогдашняя разобщенность католического мира. Известно, например, что неподалеку от захваченного в 1304 г. турками Эфеса некие беженцы из Ломбардии, очевидно — гибеллины, которых пилигрим Лудольф (30-е гг. XIV в.) называет «falsi Christiani», выстроили целый город, откуда вместе с турками совершали совместные морские набеги на земли христиан.⁶ Другой синхронный источник — Матфей, митрополит Эфесский, сообщает в 1340 г. о том, что его паства в Эфесе состояла из тысяч христианских пленников, обращенных в рабство «иудеями и измаилитами».⁷ Трудно сказать, кто подразумевается здесь под «иудеями»: местные евреи, иудеи-беженцы или переселенцы-иудействующие, подобно известным χιόνες, с которыми в 1354 г. в окрестностях Брусы вел диспут Григорий Палама.

Хионам, в то время пользовавшимся, судя по всему, большим влиянием при дворе османского султана Орхана (1324—1362), посвящен ряд специальных работ,⁸ к которым мы и отсылаем читателя. Ограничимся здесь лишь некоторыми соображениями относительно возможного происхождения названия этой секты,⁹ поскольку, на наш взгляд, ни одна из до сих пор предложенных этимологий не может быть признана удовлетворительной.

Отметим прежде всего, что помимо выпензенных хионов в известных источниках упоминается также некий ó χιόνιος, принадлежавший к секте иудействующих, действовавшей в Салониках в 1324—1336 гг. Известно также, что в 1355 г. «ересь жидовствующих» была осуждена Тырновским собором.¹⁰ Таким образом, мы можем (пока исключая Брусу) приблизительно локализовать распространение этой ереси областью, включавшей Салоники и часть Фракии вокруг Филиппополя, иными словами — пределами действия одной из катарских церквей, а именно Церкви Дреговичей (Ecclesia Dugraniciae).¹¹

В Италии последователи этой церкви в свое время создали Церковь Альбанензов (Ecclesia Albanensis). В XIII в. альбанензы, областью распространения которых была Верона и многие города Ломбардии, раскололись. Причиной раскола была своеобразная богословская система Иоанна де Луджио, отличавшаяся от других катарских вероучений примирительным отношением к Ветхому Завету.¹² Известно, что уже с конца XII в. в Вероне и по всей Ломбардии действовали различные секты соблюдающих субботу и обрезание жидовствующих (Passaginos, Circumcisos), которые считали, что закон Моисеев не был отменен Иисусом Христом и что христиане должны ему повиноваться.¹³ Что касается обрезания, то следует также вспомнить, что ему подверг себя Герардо Сегарелли из Пармы, сожженный в 1300 г. (о нем еще будет сказано далее).¹⁴

Распространение жидовствующих в Македонии и в Болгарии в 30-е г. XIV в. нисколько не удивительно, так как именно на

Востоке стремились найти убежище от преследований инквизиции итальянские еретики. Мы уже упоминали направленную венецианскому дожу папскую буллу от 25 июля 1318 г. относительно еретиков и иудеев, нашедших приют в греческих владениях венецианцев. Борьба с Талмудом и «иудейскими кознями» занимала папу Иоанна XXII и в последующие годы, так как христиане продолжали впадать в ересь жидовствующих: «...nonnulli cum Judeis judaizabant» (булла от 4 сентября 1320 г.).¹⁵ Естественно, что одним из самых надежных убежищ для еретиков и иудеев уже в тот период была Турция, в XV в. ставшая для иудейской общины своего рода «Землей обетованной».¹⁶

Возвращаясь к хионам, следует вспомнить, что единственное число от греческого χιόνες — χιόνι имеет значение «снег»,¹⁷ а греческое χιόνεος означает «белоснежный» (ср. вышеприведенное наименование иудействующего из Салоник). Представляется, таким образом, что в данном случае мы имеем дело с известной парадигмой мышления: представлением любой секты о себе как о единственно истинной церкви (ср. катары, пуритане — «чистые»). Заметим также, что, по собственному признанию Григория Паламы, он слышал о хионах прежде, «значит, — делает вывод Г. М. Прохоров, — прежде с ними не сталкивался».¹⁸ Можно поэтому предположить, что хионы эмигрировали из Салоник в Турцию до фактического вступления Паламы в должность салоникинского митрополита в 1350 г.¹⁹ Не исключено, что при этом они могли воспользоваться услугами самих турок, корабли которых посещали салоникинский порт во время гражданской войны в Византии, в частности в 1343 г.²⁰

Сотрудничество с мусульманами было обычным делом для еретических движений: павликиане Армении находили общий язык с сарацинами, патарены и альбигойцы — с египетскими и марокканскими эмирами, катары Боснии — с османскими турками. Здесь будет уместно вспомнить и о той легкости, с которой боснийские катары в XV в. перешли в ислам.²¹ В этой связи следует поставить вопрос о катарах Филадельфии. В середине XIII в. Рейнерий Саккони — бывший епископ патаренов, превратившийся в энергичного инквизитора, называет среди 16 катарских церквей также церковь Филадельфии в Романии.²² Вплоть до конца XIV в. Филадельфия оставалась единственным византийским городом в Западной Малой Азии, который не был захвачен турками.²³ Поскольку причины такого избирательного отношения пока недостаточно ясны, представляется, что имело бы смысл провести разыскания относительно судьбы филадельфийских катаров.

В целом же катаризм к этому времени был уже на закате. Как отмечается исследователями, два нововведения в недрах католицизма послужили мощным препятствием на пути дальнейшего распространения этой ереси: францисканское благочестие, ставившее в центр внимания жизнь Христа, его страдания и бедность, и иоакимизм, предложивший народному религиозному чувству новый набор мифов, который составил конкуренцию мифам катаризма.²⁴

Иоаким Флорский — известный калабрийский историософ и комментатор Библии, умерший в 1202 г., проповедовал, что

время Ветхого Завета, с присущими ему законом и страхом, было веком Отца; время от Иисуса до 1260 г., с присущими ему благодатью и верой, — это век Сына. Затем, по Иоахиму, должен был наступить век Св. Духа, с любовью и духовной свободой, который и завершит всемирную историю. Калабрийский мыслитель предрекал, что около 1260 г. сарацины и евреи будут обращены в христианство и монастырь — по традиции прообраз рая — примет в свое лоно все человечество.

Высокий авторитет Иоахима Флорского подвергся серьезному испытанию, когда в 1254 г. францисканец Герардо де Борго Сан Донино написал свое «Введение к Вечному Евангелию» — еретическое толкование доктрины Иоахима о трех возрастах мира. Дальнейшее искажение идей Иоахима связано с деятельностью Апостольских братьев, особенно секты Дольчино, распространившейся в Ломбардии и в дальнейшем оказавшей значительное влияние на крайних францисканцев. Послания Дольчино говорят о том, что его секта не была обычным евангелическим движением, проповедовавшим возврат к апостольской бедности. Дольчинисты интерпретировали историю в апокалиптической терминологии о семи ангелах и семи церквях, рассматривая свою секту как кульминационный пункт истории. По позднейшему свидетельству инквизиции, в своем первом послании 1300 г. Фра Дольчино объявлял о сошедшей на него благодати Св. Духа и, будто бы, декларировал следующее: «...ангелом Смирнским является Герардо из Пармы, которого убили <...> ангелом Тиатирским является сам Дольчино из Новарского епископства <...> ангелом Филадельфии будет св. папа. Три последние церкви и есть разросшаяся в последнее время апостольская община». Во втором послании 1303 г. он заявлял, что «этот папа (ангел Филадельфии. — К. Ж.) будет святым <...> Тогда-то Дольчино и его люди из апостольской общины будут повсюду освобождены и все духовные лица из других орденов объединятся с апостольской общиной и примут благодать Святого Духа, и таким образом будет обновлена церковь». После казни Дольчино (в 1307 г.) «многие бежали в разные земли и государства и там, пользуясь тем, что их еще не знали, тайно, но активно стали распространять, скрываясь под личиной лживого благочестия и фальшивой святости, свое губительное еретическое учение», — так завершает свой рассказ (1316 г.) о восстании Дольчино известный инквизитор Бернар Ги. Как известно, Апостольские братья появились во Франции, Испании, даже в Польше.²⁵

Папство в своей борьбе с катарами и с императорской партией превращало политическую борьбу с императором Священной Римской империи в борьбу религиозную, постоянно именую гибеллинов патаренами. В свою очередь гибеллины использовали еретиков как оружие против папства. В этом свете контакты Дольчино с гибеллинами (в частности, с правителем Милана Маттео Висконти), о которых говорится в материалах инквизиционного следствия, не являются чем-то из ряда вон выходящим, хотя и характеризуются некоторыми исследователями как «побочный мотив».²⁶

В этот же период папству пришлось вести ожесточенную борьбу с крайними францисканцами, проповедовавшими культ евангельской бедности. В 1317—1318 гг. папа несколько раз из-

давал буллы, направленные против беспокойных элементов францисканского ордена, а в 1323 г. Иоанн XXII объявил ересью идею относительно святости абсолютной бедности. Это привело в лагерь императора Людовика IV Баварского также оба крыла францисканского ордена: и конвентуалы, и спиритуалы одинаково выступили против папского самовластья. Гибеллины же рассматривали доктрину об абсолютной бедности Христа и апостолов как удобное средство ограничить власть церкви.²⁷

Поскольку к этому времени францисканцы-миссионеры проникли далеко на Восток, ересь, охватившая орден, не могла обойти стороной и Малую Азию. Мы уже упоминали о пилигриме Лудольфе, писавшем о городе, основанном беженцами из Ломбардии неподалеку от Эфеса. Он же сообщает о присутствии в этом городе миноритов.²⁸ На другом свидетельстве о контактах турок правителя Айдынского эмирата Умур-бея с францисканцами, а именно с представителями одной из ветвей ордена, францисканцами-спиритуалами, следует остановиться подробнее. Речь идет о походе Умура захватили неподалеку от Навпакта остров, названный в турецком источнике *Keşislik*, что означает «Место, населенное монахами; Монастырь».³⁰ Такое турецкое название острова Триксония / Триссония не случайно, так как именно сюда в самом конце XIII в. была вынуждена перебраться группа францисканцев-спиритуалов во главе со своим признанным вождем Анджело Кларено — автором «Истории семи гонений Францисканского ордена» (*«Historia septem tribulationum Ordinis Minorum»*). В 1305 г. самого Анджело и его сподвижников «объявили манихеями», и он был вынужден вернуться в Италию для оправданий,³¹ однако обитель на острове, судя по турецкому источнику, продолжала функционировать.

Анджело Кларено умер в 1337 г., но деятельность секты крайних францисканцев (фратичеллов), в которую вошли многие из его сподвижников, не только не пошла на убыль, а, напротив, значительно активизировалась. Эта еретическая церковь состояла не только из анахоретов и монахов, у нее было свое духовенство и свои миряне. Во главе епископов стоял папа, известный под именем епископа Филадельфии, именно так (церковь Филадельфии) называлась и сама община. Известно, что в 1357 г. этот пост занимал бывший Аквинский епископ Томмазо; случай помог разоблачить такого папу в Перудже в 1374 г.; в 1429 г. папой был некий Райнальдо, а вскоре после него — монах по имени Габриэль. В самом названии церкви отразилось уже упоминавшееся нами учение Фра Дольчино о семи первых ангелах Апокалипсиса и их церквях. Фратичеллы, именовавшиеся также михаилитами (по имени отлученного от церкви генерального министра Францисканского ордена Михаила да Чезена, бежавшего в 1327 г. к императору Людовику IV Баварскому), сделали своим центром Анконскую марку, откуда секретно рассылали своих проповедников. Часто эти миссионеры путешествовали под видом обычных торговцев или воинов.³²

В классическом труде Г. Ч. Ли приведены красноречивые примеры миссионерских подвигов фратичеллов на Востоке, почерпнутые из «Анналов» Райнальда. Поскольку это достаточно полная выборка данного материала, приводим ее практически це-

ликом: «Фратичелли не ограничивались обращениями в Италии. Полагая, что они являются представителями истинной церкви, они считали своей обязанностью принести спасение всему миру <...>. Уже в 1344 г. Климент VI был вынужден обратиться с воззванием к архиепископам, епископам и всем верующим в истинного Бога в Армении, в Персии и на Востоке, чтобы они остерегались этих посланников сатаны, старающихся сеять между ними семена заблуждений и раскола <...> Фратичелли сделали по крайней мере одно заметное обращение, так как в 1346 г. Климент VI был вынужден вызвать на церковный суд <...> самого Селевкийского архиепископа. Этот прелат, зараженный заблуждениями псевдоминоритов, составил на армянском языке и распространял по всей Азии толкование Евангелия от Иоанна, в котором поддерживал запрещенное учение о нищете Христа. В 1354 г. Иннокентий VI, услышав о фратичеллах-миссионерах, ведущих пропаганду среди крымских хазар, приказал епископу Кафы подвергнуть еретиков инквизиционным репрессалиям. В 1375 г. Григорий XI узнал, что фратичелли действуют в Египте, в Сирии и в Азии <...> Один из них <...> отважился пробраться в Тунис и заразить своей ересью христиан этого королевства, после чего Григорий приказал капитанам христианских войск, бывшим на службе в Тунисском заливе <...> схватить фратичелло и в цепях доставить к архиепископу Неаполя или к архиепископу Пизы. Если это приказание было исполнено, то, несомненно, — пишет Г. Ч. Ли, — беспечные мусульмане должны были славить Аллаха за то, что они не стали христианами».³³

Представляется, что в свете всех этих данных можно совершенно по-новому подойти к рассказу византийского историка Дуки о восстании Беркподже Мустафы в Айдынской провинции Османского государства. Ход восстания, анализ источников, проблема датировки и некоторые другие вопросы были рассмотрены в нашей вышеупомянутой статье 1988 г., поэтому в настоящей работе мы обратимся к программе восставших, сравнив ее основные позиции с учением Апостольских братьев.

Сперва все же необходимо кратко охарактеризовать политическую обстановку в Анатолии в начале XV в. Победа над крестоносцами при Никополе в 1396 г. не только укрепила позиции османцев на Балканах, но и существенно подняла престиж султана Баязида I в мусульманском мире. К концу XIV в. султан присоединил к своим владениям большую часть дотоле независимых владений тюркских эмиров в Малой Азии, создав таким образом централизованную империю, простершуюся от Дуная до Евфрата. В это же время Тимур, основавший свою империю в Средней Азии и в Иране, провозгласил себя наследником Ильханидов и выступил с претензиями на обладание Анатолией. В 1402 г. в битве при Анкаре Баязид был разбит. Не в последнюю очередь это произошло благодаря тому, что провинциальная кавалерия переметнулась во время битвы на сторону Тимура, у которого ранее нашли убежище беглые правители анатолийских эмиратов. После победы Тимур восстановил их власть в Малой Азии, сделав их своими вассалами. Остаток османских земель был поделен между сыновьями Баязида, которые после смерти Тимура (1405 г.) начали ожесточенную междоусобную борьбу, шедшую с переменным успехом. В 1413 г. в Анатолии и в Руме-

лии (европейской части Османского государства) укрепился младший сын Баязида султан Мехмед I. Вскоре, однако, ему пришлось столкнуться с двумя крупными мятежами: восстанием шейха Бедреддина в Румелии и выступлением Берклюдже Мустафы в Анатолии.

Царствование султана Баязида (1389—1402) способствовало укреплению ислама суннитского толка в Малой Азии, но поражение при Анкаре и последовавшие за ним времена политической смуты создали почву для распространения различных еретических вероучений. Наиболее заметными проявлениями этого процесса было восстание Берклюдже Мустафы и деятельность секты Хуруфи.

Что касается шейха Бедреддина, то надо сказать, что источником его мистицизма послужили в основном богословские труды Ибн ал-Араби, к сочинению которого «Фусус ал-хикам» шейх составил комментарий, изложив в нем свою монистическую философию. О взглядах Бедреддина также известно, что он не верил ни в Судный день, ни в воскрешение умерших. Шейх считался одним из ученейших людей своего времени и при султане Мусе (1411—1413) занимал высокий пост кадиаскера (высшего военного судьи). Бедреддин заявлял о своем происхождении от потомков Сельджукской династии и, поднимая восстание против Мехмеда I, очевидно, рассчитывал на султанский трон. Соответственно, после подавления восстания османские власти судили его не как еретика, а как политического бунтовщика. Об этом свидетельствует фетва персидского муллы Хайдара: «Законом дозволено казнить его, но имущество его не подлежит конфискации». Как мятежник шейх Бедреддин был повешен. Казнь была совершена на рыночной площади города Серез (Серры), по подсчетам Фр. Бабингера, 18 декабря 1416 г.³⁴

Обратимся теперь к восстанию в Анатолии. Оно имело два очага: гора Стилярий на мысе Карабурун неподалеку от Смирны (здесь мятежников возглавлял сам Мустафа) и окрестности Манисы, где предводительствовал Торлак Кемаль.³⁵ Кемаль являлся главой группы бродячих дервишей (торлаков). Относительно последних интересно сообщение Феодора Спандуньо Кантакузина, который, перечисляя различные турецкие секты начала XVI в., утверждает: «Торлаки среди других наиболее многочисленны, это новая религия. Не прошло и ста лет, как она возникла. И началась она с некоего, называвшегося Missini, с которого заживо содрали кожу за то, что он говорил об Иисусе Христе, нашем искупителе. Этот Миссини говорил, что Иисус Христос — Бог».³⁶ Понятно, что речь здесь идет о хуруфитском поэте Имадеддине Несими, казненном в Халебе (Алеппо) в 807 (1404) г. Похожие сведения о Несими приводит в своем трактате проведенный в турецком плену 15 лет Джованни Антонио Менавино, а вслед за ним и другие европейские авторы XVI в.³⁷

В Малой Азии бродячие нищенствующие дервиши (торлаки, календеры, абдалы, ыпики) впервые появились в начале XIII в. Торлаки отличались необычным внешним видом: выбритые усы, борода, голова; выпитанные брови; на теле — короткая накидка (хырка); на руках и на ногах — тяжелые железные кольца и браслеты. Массивный железный ошейник и конический войлочный колпак (кюлах) завершали одеяние дервиша.³⁸ В XV—XVI вв.

анатолийские календеры — неперенные участники антиосманских мятежей. Следует также отметить чрезвычайную податливость календеров сторонним идеологическим воздействиям. Пожалуй, наиболее яркий пример в этом отношении — кызылбашская пропаганда XVI в. в Малой Азии.³⁹

Интересно, что упомянутые западноевропейские авторы характеризуют дервишское братство толпаков как новую религию, в известном смысле расположенную к христианству. В этой связи можно вспомнить об отношениях с христианским окружением Джелаледдина Руми и Хаджи Бекташа Вели, основателей двух наиболее известных анатолийских суфийских братств — Мевлеви и Бекташи. Известно, что Хаджи Бекташ часто посещал проживавшего на одном из островов «Френгистана» монаха.⁴⁰ Подобные отношения между суфиями и отшельниками-христианами не были редкостью, поэтому совсем неудивительно, что византийский историк Дука, будучи на Хиосе, почерпнул свои сведения о восстании Мустафы от монаха-отшельника, уроженца Крита.

Приступим, наконец, к анализу источника. Итак, старец рассказал Дуке о Берклюдже Мустафе следующее: «Когда я пребывал на острове Самос, ревностно служа Богу, он стал моим сподвижником».⁴¹ По всей видимости, на Самос Берклюдже Мустафа мог попасть вместе с другими турецкими беженцами, спасавшимися на острове от полчищ Тимура в 1402 г.⁴² Таким образом, его встреча с критским анахоретом могла иметь место еще до приезда в Смирну, по нашим подсчетам, в июне 1404 г., шейха Бердедина.⁴³ Затем, до 1410 г., Мустафа оказывается в окружении Исмаила, сына шейха Бедреддина. После смерти Исмаила в 813 (нач. 6.5.1410) г. Мустафа становится воспитателем его детей. Известно, что Исмаил жил отдельно от отца. Его дом находился в деревне Низар, расположенной на берегу реки Мендерес (Менандр). Там же он был похоронен.⁴⁴ Очевидно, таким образом, что Мустафа провел по крайней мере десяток лет в Айдыне, прежде чем начал там свою проповедь.

Дука пишет, что Мустафа «учил турок, что не надо никакой собственности, что все, кроме жен, должно стать общим: и пища, и одежда, и волы, и папшья <...> Одурачив крестьян своей проповедью, он применил хитрость, чтобы завоевать дружбу христиан. Он стал распространять такое учение: „Кто из турок скажет, что христиане неверные, тот сам неверный“ <...> Последователи этого учения, завидев христианина, должны были оказывать ему гостеприимство и почитать его как ангела Божьего. Ежедневно он направлял своих апостолов к правителям Хиоса и к хиосскому духовенству. Объясняя им свое учение, он заявлял, что только в согласии с христианской верой возможно всем спасение. Случилось, что в это время на острове в монастыре Труллиоти проживал старец-отшельник, уроженец Крита. И вот, тот лжеотец (Мустафа. — К. Ж. Дука называет его псевдоаббат) отправил к нему двух апостолов своих из монохитонников, то есть из тех, что ходят с обнаженной, бритой наголо головой, без сандалий на ногах и носят одну лишь простую накидку, и объявил через них: „Я такой же аскет, как и ты, и почитаю того же Бога, которому поклоняешься ты. Сегодня ночью тихими стопами я приду к тебе по морю“. Введенный в заблуждение лжеотцом старец стал рассказывать о нем нелепые вещи: „Когда

я пребывал на острове Самос, ревностно служа Богу, он стал моим сподвижником, и сейчас день за днем он переходит через море и ведет со мной беседы". Он рассказал мне, автору этого труда, и другие удивительные истории», — пишет Дука и продолжает: «Затем люди Берклюдже Мустафы <...> укрепившись в своем мнении относительно лжеотца, воспели его в гимнах пророка и приняли решение никогда больше не надевать войлочный головной убор, который зовется заркулан,⁴⁵ но ходить с непокрытой головой и в одном хитоне и также придерживаться скорее христианских догм, чем турецких».⁴⁶

Первое, что привлекает внимание при разборе этого источника, это, пожалуй, личность критского отшельника — очевидца описываемых событий. Мы не знаем, был ли он сторонником унии, как Дука, или нет. Известно, однако, что францисканцы обосновались на Крите задолго до избрания папы Александра V в 1409 г. При папе Александре, уроженце Крита, на острове значительно усилилась активность миноритов, проповедовавших объединение церквей. По этим причинам культ св. Франсиска был широко распространен также и среди православного населения острова.⁴⁷

Второе, что можно отметить, это место, где расположились последователи Мустафы, — гора Стилярий у мыса Карабурун. В данном случае, как представляется, реальная гора, так же как г. Табор, на которой обосновались в Богемии в 1419 г. табориты, или гора в Новарском диоцезе, ставшая лагерем последователей Дольчино, имеет еще и идеальный смысл, а именно, рассматривается, в соответствии с иудео-христианской традицией, как место откровения, непосредственного общения человека с Богом.⁴⁸

Третье, что обращает на себя внимание, это учение Мустафы об отрицании собственности, его проповедь общности имущества и братства людей. Эти взгляды полностью совпадают с идеологией Апостольских братьев. Единственное отличие будто касается общности жен. Фра Дольчино, заявлявший о себе как об истинном апостоле Христа, проповедовал, что нужно все имущество раздать бедным и все должно быть общим, в том числе, по свидетельству инквизиции, и женщины.⁴⁹

Перейдем теперь к внешнему виду восставших. По словам Дуки, они ходили в одной накидке, без сандалий, с непокрытой выбритой головой. Известно, что уже упоминавшийся нами Герардо Сегарелли из Пармы (ангел Смирнский, по терминологии Дольчино) начал свою проповедь с того, что по обычаю францисканцев надел сандалии и подпоясался веревкой. «И в самом деле, — пишет в своей хронике францисканец Салимбене, — каждый, кто хотел создать какое-нибудь новое братство, обязательно что-нибудь перенимал у ордена св. Франсиска. Он (Сегарелли. — К. Ж.) заказал себе <...> белую накидку из плотной ткани, которую носил, закрепив вокруг шеи, думая, что станет этим похож на апостолов <...> Его последователи бродят по миру <...> с непокрытой головой и в накидке...», «иногда в сандалиях, а иногда и босыми», — добавляет инквизитор Бернар Ги.⁵⁰ Здесь будет уместно вспомнить, что одним из семи осужденных церковью заблуждений «Введения к Вечному Евангелию», написанного Герардо де Борго Сан Доннино (см. выше), было утверждение

относительно высокой миссии людей, ходящих босиком, в соответствии с которым только они могли проповедовать истинную веру.⁵¹ Следует также подчеркнуть, насколько показателен отказ последователей Мустафы носить головной убор дервишей (кюлах) и ходить по миру с непокрытой головой (подобно последователям Сегарелли). Как известно, кюлаху приписывалось божественное происхождение, поскольку по своей форме он был подобием того сосуда из света, в который, согласно исламской традиции, создателем была помещена душа пророка Мухаммада.⁵²

Как следует из текста, Мустафа, скорее, отвергал ислам в пользу христианства, нежели проповедовал равенство религий. Представляется, что универалистские идеи учения Мустафы можно объяснить влиянием иоакимитских идей, широко распространенных среди крайних францисканцев. Как известно, под именем «Вечного Евангелия» Иоаким Флорский понимал откровение, которое дано будет людям третьего царства, и так же будет относиться к Новому Завету, как Новый к Ветхому. По Иоакиму, в новую эпоху, когда наступит царство Святого Духа, латинская церковь должна стать действительно универсальной, так как в ее лоно не только вернутся отколовшиеся от нее греки, но также придут иудеи и даже язычники.⁵³

Хилиазм — учение Апокалипсиса о втором пришествии Христа и установлении тысячелетнего царства справедливости и благоденствия — являлся идеологической основой движений, подобных восстанию Берклюдже Мустафы. Поэтому вряд ли случайна параллель между заповедными словами Откровения Иоанна: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22:20) и предсмертными возгласами захваченных в плен сторонников Мустафы. По словам Дуки, они принимали смерть на центральной площади Эфеса со словами: «Гряди, Деде Султан!».⁵⁴

Интересно отметить, что османский султан Мехмед I, по всей видимости, считал, что еретическое учение Мустафы представляет опасность не только для мусульман, но и для христиан. На эту мысль наталкивает тот факт, что в апреле 1415 г. султан обратился за помощью против Jannici de Altologo — «злодея (جانجی) из Алтолого/Эфеса», в нашем понимании, против Мустафы, к рыцарям Ордена св. Иоанна.⁵⁵

Последний сюжет, на котором вкратце следует остановиться, это деятельность в Турции упомянутой нами ранее секты Хуруфийа. Через некоторое время после подавления восстаний Берклюдже Мустафы и шейха Бедреддина в Турции был также казнен проповедник-хуруфит по имени Сейид'Али ал-Ула, уже проповедовавший в Анатолии по крайней мере с 1400 г. Учение хуруфитов — «толкователей букв» и взаимоотношения этой секты с другими дервишскими орденами Турции изучены недостаточно. Известно, например, что в конце XIV в. в Персии в Астрабаде основатель этой секты некий Фадлуллах объявил себя мессией — Махди, ожидаемым мусульманами, христианами и иудеями, принесшим окончательное слово, дабы объединить все три религии. К 1444 г. хуруфиты составляли многочисленную группу в османской столице Эдирне / Адрианополе, причем один из них, перс-проповедник, приобрел большое влияние во дворце султана Мехмеда II — будущего завоевателя Константинополя. Это вызвало

ответную реакцию суннитского духовенства: перс-хуруфит был сожжен на костре, а его последователям повырывали языки. Избиения хуруфитов продолжались в течение XV и XVI столетий.⁵⁶

Интересно отметить, однако, что определенная иудео-христианская тенденция проявлялась в начале XVI в. и во взглядах ряда османских улемов. Например, Хаким Исхак полагал, что Тора и Евангелия равноценны Корану, в то время как Молла Кабыз (казнен в 1527 г.) отстаивал идею о том, что Иисус выше Мухаммада.⁵⁷

Отношение хуруфитов к Иисусу и христианству было известно на Западе в определенной интерпретации. Уже упоминавшийся нами Менавино, например, будучи в турецком плену, ознакомился с некоторыми произведениями поэта-хуруфита Имадеддина Несими и понял, по собственному признанию, что тот черпал вдохновение в христианской вере.⁵⁸

Известно, что хуруфиты настойчиво пытались обратить в свою веру пюрокских правителей ряда азиатских эмиратов. 'Али ал-Ула, например, пытался завоевать расположение Кара Юсуфа — эмира Кара-коюнлу. Под влияние проповеди Несими попали правители эмирата Зюлькадыр, Али-бей и Насруддин, а также Осман Кара Юлук — эмир Ак-коюнлу. Несими казнили в Халебе, содрал с него заживо кожу, а отрубленные руки и ноги поэта отослали сбившимся с истинного пути эмирам для надлежащего вразумления.⁵⁹

Основное, что отличает учение Мустафы от взглядов хуруфитов, — это идея о спасении души. Хуруфиты, как известно, не признавали бессмертия души и не верили в загробный мир, в то время как в учении Мустафы спасение занимало центральное место.

Итак, мы закончили рассмотрение взглядов Берклюдже Мустафы. Представляется, что наш анализ позволяет сделать вывод, что внук шейха Бердеддина Халил б. Исмаил — автор жизнеописания своего деда, а также позднейшие османские хронисты (в частности, Идрис Бидлиси) имели основания проводить резкое различие между взглядами шейха Бедреддина и ересью Мустафы,⁶⁰ которая, по нашему мнению, является преломлением иоахимовских идей, перенесенных на турецкую почву (в основном в среду дервишей-торлаков) при посредничестве крайних францисканцев (фратичеллов). Понятно, что, когда имеешь дело с влиянием различных еретических учений друг на друга, трудно надеяться на неопровержимые доказательства. Представляется, однако, что нам удалось выявить достаточно свидетельств присутствия в Малой Азии и сопредельных странах сектантов иоахимитского толка, а также показать полное соответствие учения Мустафы их хиалистическим взглядам. В этом смысле заслуживает внимания то обстоятельство, что практически в это же время (около 1420 г.) хиалистические идеи распространились и среди таборитов, причем, что для нас особенно важно, также при посредничестве иоахимитов.⁶¹ В целом это показывает удивительную жизнеспособность иоахимизма, который продолжал оказывать влияние на религиозную жизнь в Европе и в последующие столетия.

¹ Расширенный вариант доклада, прочитанного на 18-м Международном конгрессе византистов (Москва, август 1991 г.). Автор выражает признательность двум научным центрам (The Skilliter Centre for Ottoman Studies, Cambridge и The Institute for Advanced Study, Princeton) за поддержку, благодаря которой в 1992—1994 гг. ему удалось продолжить работу над данной темой.

² Жуков К. А. Восстание Берклюдже Мустафы и Торлака Ху Кемаля в Турции в начале XV в. // Общественные движения и их идеология в добуржуазных обществах Азии. М., 1988. С. 118—128; см. также соответствующий раздел в нашей монографии: Эгейские эмираты в XIV—XV вв. М., 1988. С. 65—69. Книга Michel Balivet (Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans. Vie du Cheikh Bedreddin le «Hallâj des Turcs» (1358/59—1416). Istanbul, 1995) стала мне доступна уже после того, как настоящая статья была сдана в печать.

³ См., например: Balivet M. Deux partisans de la fusion religieuse de Chrétiens et de Musulmans au XVe siècle: le Turc Bedreddin de Simavna et le Grec Georges de Trebizonde // Byzantina. Thessalonique, 1980. Т. 10. P. 377—378.

⁴ Bullarium Ordinis Fratrum Predicatorum / Ed. F. Thomas Ripoll. Romae, 1730. Т. 2, no. 19. P. 143—144.

⁵ Setton K. M. The Papacy and the Levant (1204—1571). Philadelphia (Pa), 1976. Vol. 1. P. 207.

⁶ Ludolph, rectoris ecclesiae parochialis in Suchem de Itinere Terrae Sanctae Liber. Nach alten Handschriften berichtet / Hrsg. von F. Deycks // Bibliothek des literarischen Vereins. Stuttgart, 1851. Bd 25. S. 25, 42.

⁷ Reinsch D. Die Briefe des Matthaïos von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174. Berlin, 1974. S. 178, 348. См. также: Vryonis Sp. The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. Berkeley; Los Angeles, 1971. P. 346—348.

⁸ Meyendorff J. Grecs, Turcs et Juifs en Asie Minor au XIVe siècle // Byzantinische Forschungen. Amsterdam, 1966. Bd 1. S. 211—217; Philippides-Braat A. La captivité de Palamas chez les Turcs: dossier et commentaire // Travaux et Mémoires. Paris, 1979. Vol. 7. P. 109—221.

⁹ Обзор существующих этимологий см.: Прохоров Г. М. Прения Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1972. Т. 27. С. 330—332, 336—337, а также: Philippides-Braat A. La captivité de Palamas... P. 214—218; Balivet M. Byzantins judaisants et Juifs islamisés des «Kühân» (Kâhin) aux «χρόνια» (χρόνιος) // Byzantion. 1982. Т. 52. P. 24—59.

¹⁰ Мелиоранский Б. К истории противощерковных движений в Македонии в XIV веке // Στεφανος; Сб. статей в честь Ф. Ф. Соколова. СПб., 1895. С. 62—72.

¹¹ Осокин Н. История альбигойцев и их времени. Казань, 1869. Т. 1. С. 152—153.

¹² Там же. С. 151—153, 200. См. также: Карсавин Л. П. Очерки религиозной жизни Италии XII—XIII веков. СПб., 1912. С. 36, 41. В целом отношения между катарами и иудеями носили конструктивный характер. Как пишет современный автор, «каталоги постоянно преследовали иудеев, катары — их постоянно защищали. Все знали, что крестовый поход против альбигойцев был также антисемитским крестовым походом» (Nelli R. Les Cathares ou l'éternel combat. Paris, 1972. P. 215).

¹³ Schmidt C. Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois. Paris, 1849. Т. 2. P. 294—295.

¹⁴ Lea H. Ch. The History of the Inquisition of the Middle Ages. London, 1888. Vol. 3. P. 104.

¹⁵ Bullarium Ordinis Fratrum Predicatorum. Т. 2, no. 28. P. 149.

¹⁶ О еврее в Османской империи после захвата турками Константинополя см.: Крымский А. А. История Турции и ее литературы. М., 1916. Т. 1. С. 89—92.

¹⁷ Arnakis G. G. Gregory Palamas, the χρόνec and the Fall of Gallipoli // Byzantion. 1951. Т. 22. P. 307—308.

¹⁸ Прохоров Г. М. Прения Григория Паламы... С. 342—343.

¹⁹ Назначенный митрополитом Салоник в 1347 г. Палама занял кафедру лишь в 1350 г. после разгрома повстанцев — «зилотов», правивших в городе с 1342 по 1349 г.

²⁰ Об этом см.: Жуков К. А. Эгейские эмираты в XIV—XV вв. С. 39.

²¹ Döllinger Ign. von. Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. München, 1890. Theil 1. S. 126—127, 242—250; Lea H. Ch. The History... Vol. 2. P. 307, 313.

²² Heresies of the High Middle Ages / Selected sources translated and annotated by W. Wakefield and A. Evans. New York; London, 1977. P. 336—337, см. также: Карсавин Л. П. Очерки религиозной жизни... С. 34.

²³ О Филадельфии в XIV в. см.: *Philadelphie et autres études // Byzantina Sorbonensia*. Paris, 1984. Vol. 4.

²⁴ Lambert M. D. Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus. London, 1977. P. 139—141.

²⁵ Цит. по переводам источников: Самаркин В. В. Восстание Дольчино. М., 1971. С. 56—58, 94. См. также: Lambert M. D. 1) Medieval Heresy... P. 193—195; 2) Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210—1323. London, 1961. P. 106—107; Reeves M. E. The Influence of Prophecy in Later Middle Ages. A Study in Joachimism. Oxford, 1969. P. 247—248.

²⁶ Töpfer B. Das kommende Reich des Friedens. Zur entwicklung chiliastischer Zukunftschöffnungen im Hochmittelalter. Forschungen zur Mittelalterlichen Geschichte. Berlin. Bd 11. S. 314—318.

²⁷ Котляревский С. А. Францисканский орден и римская курия в 13—14 веках. М., 1901. С. 323—332, 371—375; Lea H. Ch. The History... Vol. 3. P. 39—40, 129; Schmidt C. Histoire et doctrine... T. 1. P. 172—176; Heresy and Authority in Medieval Europe. Documents in Translation / Ed. by E. Peters. London, 1980. P. 239.

²⁸ Ludolphi, rectoris ecclesiae parochialis in Suchem de Itinere Terrae Sanctae Liber. S. 25.

²⁹ Жуков К. А. Эгейские эмираты в XIV—XV вв. С. 38—39.

³⁰ Zhukov K. A. The «Destan of Umur Pasha» in the light of the «Kitab-i Bahriye» by Piri Reis / Proceedings of the 11th Turkish Congress of History (5—9 September, 1990). Ankara, 1994. P. 893—897.

³¹ Ehrle Fr. Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franciscanerorden und zu den Fraticelli // Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Berlin, 1886. Bd 2. S. 313—315. Таким образом, турецкий источник — атлас османского адмирала Пири Реиса — подтверждает предположительную локализацию Фр. Эрле места убежища Анджело Кларено.

³² Lea H. Ch. The History... Vol. 3. P. 164—165; Douie D. L. The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli. Manchester, 1932. P. 226.

³³ Lea H. Ch. The History... Vol. 3. P. 166—167.

³⁴ См., в частности: Babinger Fr. Schejch Bedr-ed-din, der Sohn des Richters von Simav. Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich // Der Islam. Berlin; Leipzig, 1921. Bd 11. S. 64—67. Укажем на попытку продемонстрировать, что Бедреддин был сыном гази из г. Симавна, а не сыном кадия этого города, как полагались раньше. См. об этом: Gökyay O. Ş. Şeyh Bedred-din'in Babası Kadı Mî İdi? // Tarih ve Toplum. Istanbul, 1984. C. 2. P. 96—98.

³⁵ Жуков К. А. Эгейские эмираты в XIV—XV вв. С. 66—68. отождествление дервиша Кемалья с неким евреем Самуилом, перешедшим в свое время в ислам, продолжает встречаться в османистической литературе (см., например: Balivet M. Deux partisans de la fusion religieuse... P. 340; Histoire de l'Empire ottoman, sous la direction de R. Mantan. Paris, 1989. P. 65), несмотря на то что недоразумение, возникшее на основе неисправных списков ряда османских рукописей (см.: Babinger Fr. Schejch Berd-ed-din... S. 57—58), уже было откорректировано. См. об этом: Kissling H. J. Das Menakbyname Schejch Bedr-ed-Dins, des Sohnes des Richters von Simavna // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden, 1951. Bd 100 (1950). S. 126, а также: Новичев А. Д. К истории народного восстания в Турции под руководством шейха Берседдина Симави (к историографии движения) // Общество и государство на Балканах в Средние века. Калинин, 1980. С. 29.

³⁶ Petit traité de l'origine des Turcqs par Théodore Spandouyn Cantacasin / Publ. par Ch. Schefer. Paris, 1896. P. 222—224. Автор этого труда, грек по матери, проживал в Константинополе в начале XVI в. и привез оттуда материалы для своего трактата, впервые опубликованного в Париже в 1519 г. (см.: Yerasimos S. De la collection de voyages à l'Histoire universelle: la Historia universale de 'Turchi de Francesco Sansovino // Turcica. Paris, 1988. Vol 20. P. 33).

³⁷ В данном случае мы ограничиваемся общей констатацией, не прибегая к сопоставительному анализу источников. О соответствующей литературе см.: Babinger Fr. Schejch Berd-ed-din... S. 19, 58—59; Gibb E. J. W. A History of Ottoman Poetry. London, 1900. Vol. 1. P. 356—357; Köprülü M. F. Azeri // İslâm Ansiklopedisi. Istanbul, 1942. T. 2. P. 130.

³⁸ Акимовский О. Ф. Календарий // Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991. С. 130—131. Заметим все же, что Феодоро Спандуньо делает различия между торлаками и календерами: последние, по его словам, напротив, носят длин-

ные волосы и бороду. Календеры также отличались тем, что требовали подаяния от каждого встречного, торлаки же славилась разбоем и убийствами на больших дорогах (*Petit traité de l'origine des Turcoz...* P. 220—225).

³⁹ Yaşar Ocak A. Quelques remarques sur le rôle des derviches kalenderis dans les mouvements populaires et les activités anarchiques aux XVe et XVIe siècles dans l'Empire ottoman // *Osmanlı Araştırmaları*. İstanbul, 1982. T. 3. P. 77—80.

⁴⁰ Balivet M. Deux partisans de la fusion religieuse... P. 370—371.

⁴¹ [Ducas]. Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks / An annotated Translation of «*Historia Turco-Byzantina*» by H. J. Magoulias. Detroit, 1975. P. 120; Красавина С. К. Византийский историк Дука о восстании Берклюдже Мустафы // Общество и государство на Балканах в Средние века. Калинин, 1980. С. 40—41.

⁴² О Самоце в 1402—1403 гг. см.: Zachariadou Eliz. A. Trade and Crusade. Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300—1415). Venice, 1983. P. 81—82, а также: Гонсалес де Клавихо Р. И. Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403—1406). М., 1990. С. 27.

⁴³ Жуков К. А. Эгейские эмираты в XIV—XV вв. С. 61.

⁴⁴ Halil bin İsmail bin Şeyh Bedrüddin Mahmûd. Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı. Yayınlayanlar: A. Gölpinarlı ve I. Sungurbey. İstanbul, 1967. P. 142—143; Kissling H. J. Das Menakymbname Scheich Berd ed-Dins... S. 114—115.

⁴⁵ Мы уже высказывали предположение, что, возможно, благодаря этой акции Мустафа получил прозвище Берклюдже — Мустафа Колпак (см.: Жуков К. А. Эгейские эмираты в XIV—XV вв. С. 66). Подобные прозвища были характерны для средневекового менталитета: известно, например, что «пармского пророка» Бенвенуто «прозвали Asdenti, то есть беззубый, по противоположности, так как были у него большие и нескладные зубы» (Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках (преимущественно в Италии). Пг., 1915. С. 119). Другого брата, также в Парме, «называли „frater de Cornetta“, надо полагать, потому, что перед началом проповеди он всегда трубил в маленький медный рожок» (Карсавин Л. П. Очерки религиозной жизни... С. 526—527).

⁴⁶ [Ducas]. Decline and Fall of Byzantium... P. 120—121; Красавина С. К. Византийский историк Дука... С. 40—41.

⁴⁷ Thiriet Fr. Le zèle unionist d'un Franciscain crétois et la riposte de Venise (1414) // *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*. Heidelberg, 1966. S. 496—504. Заметим, что ситуация на самом Крите отнюдь не была спокойной: в сентябре 1415 г. венецианские власти столкнулись с мятежом, предводителя которого проповедовали, что все вилланы должны быть свободными (Imber C. The Ottoman Empire, 1300—1481. İstanbul, 1990. P. 84).

⁴⁸ См. об этом: Kaminsky H. A History of the Hussite Revolution. Berkeley; Los Angeles, 1967. P. 283.

⁴⁹ Показательно отношение современников к ереси Дольчино, например, Данте: «Скажи Дольчино, если вслед за Адом // Увидишь солнце: пусть снабдится он, // Когда не жаждет быть со мною рядом, // Припасами, чтоб снеговой заслон // Не подосел новаркам на подмогу; // Тогда нес скоро будет побежден». // Так молвил Магомет...» («Ад», песнь 28, строфы 55—61, пер. М. Лозинского). Параллель с пророком Мухаммадом проводится и в комментарии к «Божественной комедии» анонимного флорентийского автора XIV в.: «...ему (Дольчино. — К. Ж.) пришло в голову там у себя <...> продумать то, что сделал Магомет на Востоке» (цит. по пер. источников: Самаркин В. В. Восстание Дольчино. С. 82—83).

⁵⁰ Цит. по пер. источников: Самаркин В. В. Восстание Дольчино. С. 25—27, 50.

⁵¹ Котляревский С. А. Францисканский орден... С. 198—202.

⁵² Brown J. P. The Darvishes or Oriental Spiritualism / Ed. with an introd. and notes by H. A. Rose. London, 1968. P. 99.

⁵³ Смирин М. М. Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война. 2-е изд. М., 1955. С. 146; Добнаш-Рождественская О. А. Некоторые проблемы иоахимизма и петербургская рукопись сочинений Иоахима Флорского // ЖМНП. СПб., 1913. № 6. С. 251—253.

⁵⁴ Обычно переводчики следуют итальянскому переводу XVI в. при передаче словосочетания Деде Султан как «Господи Отче» (см.: [Ducas]. Decline and Fall of Byzantium... P. 121; Красавина С. К. Византийский историк Дука... С. 42).

⁵⁵ Подробнее см.: Жуков К. А. Эгейские эмираты в XIV—XV вв. С. 68. В подкрепление нашей прежней датировки восстания Берклюдже Мустафы приведем здесь данные еще одного источника, а именно исторического хронографа, составленного на персидском языке для султана Мехмеда I в 824 (1421) г. В нем

говорится, что завоевание Измирской провинции, Сарухана и Карабуруна, т. е. мест, охваченных восстанием, происходило в 818 (13.03.1415—28.02.1416) г. хиджры (Atsız N. Osmanlı tarihine ait takvimler. Istanbul, 1962. P. [26], 27).

⁵⁶ Inalcik H. The Ottoman Empire. The Classical Age (1300—1600). London, 1973. P. 193; Gibb E. J. W. A History of Ottoman Poetry. P. 381—383; Babin-ger Fr. Mehmed the Conqueror and His Time / Ed. by W. C. Hickman. Trans. from German by R. Manheim. Princeton, 1978. P. 8, 34—36.

⁵⁷ Inalcik H. The Ottoman Empire. P. 182.

⁵⁸ Bobmaci A. La letteratura Turca. Milano, 1969. P. 215.

⁵⁹ Араслы Г. Т. Имадеддин Несими. Баку, 1970. С. 13—15, 39.

⁶⁰ См. соответствующие переводы источников: Тверитинова А. С. К вопросу об изучении первого антифеодального восстания в средневековой Турции // ВВ. М., 1956. Т. 11. С. 212, 221, 223.

⁶¹ Подробно этот процесс прослежен: Kaminsky H. A History of the Husite Revolution. P. 339—360.

K. A. Zhukov

ON THE HISTORY OF RELIGIOUS MOVEMENTS
IN EASTERN MEDITERRANEAN FROM THE 14th
THROUGH THE 15th CENTURY:
A NEW INTERPRETATION OF BERKLU DJE
MUSTAFA'S UPRISING IN ANATOIA, CA. 1415

Although there have been published a number of works devoted to the revolt of Sheikh Bedreddin and the uprising of Berkludje Mustafa, both of them still remain most enigmatic phenomena of religious life under the first Ottoman Sultans. By analyzing the evidence of the Byzantine historian Ducas, the author renounces the traditional approach to treat the uprising of Mustafa, which according to his calculations took place in the hijra year of 818, in the framework of routine Muslim heresy. He believes that Hafiz Halil, the author of Sheikh Bedreddin's hagiography, as well as some other Ottoman writers had their good reasons when they drew the line between the views and activities of Sheikh Bedreddin, on the one hand, and the heresy of Mustafa, on the other. In his opinion, the heresy of Mustafa could be a reflection of the doctrine of the Everlasting Gospel. Consequently, the distorted ideas of Joachim of Fiore could be transplanted to the Turkish soil by the efforts of extreme Franciscans — the Fraticelli.

**НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ АРАБСКИХ ПЕРЕВОДОВ
БИБЛЕЙСКИХ ТЕКСТОВ С ГРЕЧЕСКОГО ЯЗЫКА
В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ
АРАБСКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКА**

Как известно, изучение арабской филологии в Европе практически с самого начала было тесно связано с библеистикой и во многом определялось ее потребностями. Арабская грамматика и арабский словарь позволяли по-новому подойти к древнееврейскому тексту Ветхого Завета, а отрывки арабских версий Библии общеизвестного содержания в свою очередь давали удобную возможность ознакомиться со строем языка и элементарным лексическим запасом. Позднее отдельные арабские переводы библейских книг дали важный материал для понимания текста и сохраняли это значение вплоть до открытий конца XIX—середины XX в.

Кроме того, арабские библейские тексты содержат представительный и наглядный материал для изучения исторической грамматики и исторической стилистики арабского языка, не говоря уже об исторической фонетике и диалектологии. Данные большого числа арабских вариантов передачи одного и того же места (а также параллельных мест), зафиксированных для разных временных периодов, местностей и конфессий, позволяют сделать некоторые предварительные замечания о направлении развития литературно-письменного языкового узуса в тот или иной период. В конкретных случаях безусловно необходима проверка сопоставимости материала и его соответствия одним и тем же вариантам исходного текста на языке, с которого делался арабский перевод, и текстов, с которыми он сверялся или мог сверяться в процессе бытования. Относительная изученность библейской рукописной традиции на соответствующих языках делает такую проверку вполне реальной.

В данной работе предпринята попытка наметить подход к изучению некоторых вопросов развития грамматического строя арабского литературного языка на материале пяти основных изданий, тексты которых сыграли заметную роль в литературно-письменной традиции на арабском языке.¹

С точки зрения развития арабского литературного языка и образования его современной формы интересно проследить предпочтения в одних и тех же контекстах тех или иных варьирую-

щихся в принципе конструкций и форм, практически не регламентируемых традиционной арабской грамматикой. Это относится, в частности, к двум удобно прослеживаемым в текстах и достаточно частотным явлениям: 1) допустимость образования относительных прилагательных от тех или иных категорий слов и, соответственно, предпочтение конструкций с согласованными или несогласованными определениями; 2) допустимость образования форм множественного числа от субстантивированных причастий и масдаров и предпочтение правильных или ломаных форм множественного числа в конкретных случаях. В данной работе затрагиваются только субстантивированные страдательные причастия от глаголов первой породы.

И в том и в другом случае в современном арабском литературном языке заметны определенные тенденции такого предпочтения, варьирующиеся в разных странах, и причины этого, как можно предположить и как будет показано далее, восходят к условиям возникновения той или иной конструкции или неологизма. На примере библейских текстов, имеющих значительную традицию изучения, проследить такие тенденции намного легче, чем на примере авторских текстов, дошедших, как правило, в поздних рукописях и неизбежно искаженных при переписке.

1. Образование относительных прилагательных и конструкций с согласованными и несогласованными определениями.

Как известно, древнееврейский язык Ветхого Завета, сирийский язык Пешитты, греческий язык Септуагинты и Нового Завета, а также коптский язык и латинский язык Вульгаты допускают в разной степени образование относительных прилагательных и, соответственно, употребление согласованных и несогласованных определений. Арабские библейские тексты в доступных проверке случаях, как правило, сохраняют конструкции текста оригинала, причем греческие прилагательные передаются арабскими, часто, очевидно, образованными *ad hoc* и во всяком случае не обнаруженными в наиболее известных произведениях арабской классической литературы. Особенно заметно употребление таких возможных окказионализмов в текстах Книг пророков и Апостольских посланиях в составе Полиглотты. Ниже приводятся наиболее характерные примеры с соответствиями по греческому тексту со славянским и русским синодальным (для Нового Завета) переводами и показательными аналогами по протестантской (Прот.) и иезуитской (Иез.) версиям (с древнееврейского) и издание Т. Эрпениуса (Эрп.) (с сирийского).

[санамй] Иез. 27:6 ἄλσβετς / древяны, Прот. [ал-бакс], Иез. [аш-ширбйн]

[букхрй] Ос. 13:3 πρωῒν / утренний, Прот., Иез. [а҃с-субх]

[‘азр’ауй] Иоил. 1:8 παρθενικόν / девственном, Прот., Иез. [сйб’ах’а]

[‘аджй] Ам. 3:15 ἐλεφάντινοι / кости слоновые, Прот., Иез. [ал-‘адж]

[‘аз’а’й] Зах. 1:13 παρακλητικοὺς / утешна, Прот. Иез. [та’зийа]

[‘аламй] 1 Кор. 6:3 βιωτικά / житейских житейские, Эрп. [ад-дунйа]

[саййидй] 1 Кор. 11:20 κυριακὸν / гдѣкую Господню, Эрп. [Рабби-н’а]

[шаб’аби] 2 Тим. 2:22 νεωτερικὰς / юных юношеских, Эрп. [а҃с-сйб’а]

[ум’умй] Тит. 1:4 κοινὴν / общей общей, Эрп. [ал-джам’а]

Еще один характерный случай подобного соответствия обнаруживается в протестантском переводе Евангелий, заново сделан-

ном с греческого текста, в отличие от общепринятой ранее сложной редакции, выполненной на основе переводов с греческого, сирийского и коптского. Понятие «дикий мед» / μέλι ἄγριον (Мф. 3:4; Мк. 1:6) протестантский перевод передает как ['асал баррй], в то время как три предшествующих издания — ['асал ал-барр], несомненно под влиянием сирийского [ܐܣܠܐܬܐܝܪܐ] и коптского ⲉⲃⲓⲛ ⲡⲧⲉⲧⲕⲟⲗ . В иезуитской версии по стилистическим соображениям восстановлен вариант, ставший традиционным.

Исходя из этих наблюдений, можно предположить, что столь распространенные в современном арабском литературном языке относительные прилагательные обязаны широким распространением большому количеству окказионализмов такого рода в ранних переводах произведений научной литературы с греческого, а впоследствии и с других европейских языков, относительно близких по структуре. Характерно, что подобные образования не получили распространения в народно-разговорном языке. В этом отношении наиболее показателен пример мальтийского языка — арабского диалекта, изолированного от собственно арабской литературно-письменной традиции по крайней мере с XIII в. В последнем переводе Библии на мальтийский язык (1982)² в указанных местах Нового Завета, безусловно переведенного с греческого, относительные прилагательные отсутствуют. Значительный интерес представляло бы проследить время наиболее ранней фиксации таких случаев по достоверным с лингвистической точки зрения памятникам, в первую очередь по датированным и поддающимся точной датировке рукописям, но это, по-видимому, дело отдаленного будущего.

2. Образование форм правильного множественного числа от страдательных причастий первой породы.

Как и в отмеченном случае, в текстах, переведенных с греческого и вошедших в Полиглотту, обращает на себя внимание явление, вполне обычное для современных арабских текстов на литературном языке, но не встречающееся в старейших памятниках арабского языка. Это образование форм правильного множественного числа от субстантивированных страдательных причастий первой породы по формуле маф'улат:

[матлүбāt] Пс. 36:4 αἰτήματα прошения/желание

[манхүтāt] Пс. 77:58 ὑλοκτοῖς истуканных/истуканами

тж. Ис. 10:10, 42:8, 48:5; Иез. 21:21; Ос. 11:2

[масмү'āt] Ис. 45:21 ἀκοῦστα слышана/кто возвестил

тж. Ис. 48:6; Евр. 2:1

[махдүмāt] Ис. 49:19 πεπλοκῶτα падшая/разоренная земля

тж. Ам. 9:11 κατεσκαμμένα раскопанная/разрушенное

[макбүлāt] Ис. 60:7 δεκτά приятная/благоугодною

[мархүбāt] Иер. 18:13 φρικτά страшная/гнусные дела

тж. Иер. 23:14

[мактүбāt] Иер. 25:13 γεγραμμένα писанная

тж. Иез. 2:10; Деян. 13:29, 24:14; Откр. 28:12

[маркүмāt] Иез. 27:16 ποικίλματα пестроты/тканями... узорчатыми

[махрүбāt] Иез. 36:10 ἡρησμένη пустыни/развалины

[мабй'āt] Деян. 4:34 ππρασκομένων продаемых/проданного

[мактүмāt] Рим. 2:16 κρυπτά тайная/тайные дела

тж. 1 Кор. 4:5

Часть этих форм представляет собой, как легко заметить, явную кальку с греческого оригинала, часть могла быть скалькирована с других чтений или образована по аналогии с возникшими в процессе переписки текста.

Наиболее ранний обнаруженный пример такого рода содержится во фрагменте греко-арабской (в греческой транскрипции) Псалтири VIII—IX вв.³ мев. *χουτέ. τη. ὅμ* (Пс. 77:58 γλυπτοῖς) (см. выше), где характер калки с греческого сомнения не вызывает. Аналогичные формы затем часто встречаются в произведениях средневековой арабской научной литературы, и можно предполагать, что по крайней мере часть их восходит к ранним переводам с греческого, выполненным при халифе ал-Ма'муне в начале IX в. Вместе с тем характерно, что подобные формы не встречаются (в том числе и в соответствующих местах, которые нетрудно проверить) в сирийских рукописях IX—X вв.,⁴ по-видимому, отражающих разговорный язык своего времени и региона. В более поздний период такие формы стали, очевидно, восприниматься как характерные именно для литературного языка. Во всяком случае, в известной пьесе египетского писателя Махмұда Теймұра (1894—1973) «Кизб фи кизб» («Ложь во ложь», Каир, 1953), написанной в двух вариантах: на «литературном языке» и на «диалекте» (в соответствии с представлениями своей среды и времени) в двух случаях в «литературном» тексте употреблены формы [масрұфāt] («расходы», с. 54) и [маршұ'āt] («планы», с. 89), соответствующие ломаным формам [масариф] (с. 184) и [машарй'] (с. 219) «диалектного» текста, который для пьесы бытовой тематики представляется основным.

Таким образом, сопоставление ряда библейских текстов хотя бы только по изданиям XVII—XIX вв. позволяет выделить две большие группы предполагаемых грецизмов, ставших неотъемлемой частью современного арабского литературного языка, и наметить некоторые ориентиры для изучения развития строя арабского литературного языка с дальнейшей проверкой полученного материала по датированным и поддающимся точной датировке письменным памятникам.

Примечания

¹ Сведения (иногда противоречивые) об изданиях арабских библейских текстов можно найти в каталогах: Ellis A. G. *Catalogue of Arabic Books in the British Museum. London, 1894. Vol. 1, sub «Bible»; Darlow T. H., Moule H. F. Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society. London, 1903. Vol. 2, sub «Arabic», «Polyglots»* (repr. — New York, 1963). По-русски самый общий очерк подготовки нескольких изданий содержится в книге: Крымский А. Е. *История новой арабской литературы (XIX—начало XX века)*. М., 1971. С. 400—405, отдельные замечания — с. 236, 287, 529, 561. Есть неточности. Ниже перечисляются пять основных изданий, учтенных в данной работе:

1) Издание Т. Эрпениуса. [Ал-'ахд ал-джадйд ли-рабби-нā Йасу' ал Масйх] *Novum D. N. Iesu Christi Testamentum Arabicum. Ex Bibliotheca Leidensi Edente Thoma Erpenio. Leidae, 1616*. Как сообщается в предисловии, издание опирается на некую египетскую рукопись 1342 г., принадлежавшую И. Скалигеру (1540—1609). Среди лейденских рукописей подобная не отмечается, но предполагается,

что это Leid Or. 217 = 2369 (XV в.). Издание содержит наиболее распространенную с XIII в. редакцию Евангелий, Деяния и Послания апостолов в переводе с сирийского, за исключением соборных посланий, отсутствующих в Пешитте и переведенных с греческого; Апокалипсис в редакции, основанной на переводах с греческого и коптского.

2) Версия Полиглотты. *Biblia I. Hebraica... VII. Arabica... Parisiis, 1630—1645*. Т. 6—9. Ветхий Завет издан на основе египетской рукописи *Paris Bibl. Nat. Ar. I (1584—1585 гг.)*. Пятикнижие приводится по распространенной в Египте христианской адаптации перевода Саадии Гаона / Са'ида ал-Файйуми (892—942) с масоретского текста с использованием Таргума Онкелос. Остальные книги Ветхого Завета переведены либо с сирийского текста Пешитты (Пар., Неем., Иов), либо с Септуагинты (Пс., Притчи и книги пророков). Евангелия представляют наиболее распространенную с XIII в. версию, но в особой редакции с рядом индивидуальных по сравнению с другими изданиями чтений. Деяния и послания апостолов и Апокалипсис переведены с греческого. С незначительными дополнениями и изменениями эти тексты воспроизведены в так называемой Лондонской полиглотте (*Biblia Sacra Polyglotta. Londini, 1655—1657*. Т. 1—6), и без второканонических книг, но с заполнением оставшихся лакун в издании: *The Holy Bible, containing the Old and New Testament in the Arabic Language. Newcastle upon Tyne, 1811*.

3) Издание Конгрегации Пропаранды. *Biblia Sacra Arabica Sacrae Congregationis de Propaganda Fide iussu edita ad usum ecclesiarum orientalium additis e regione Bibliis Latinis Vulgatis. Romae, 1671*. Т. 1—3. Текст большинства книг основан на переводах с сирийского по рукописям *Vat. Arab. 468 (1578—1579 гг.)* и *Vat. Arab. 467 (1551—1558 гг.)*. Псалтирь приводится по переводу с греческого 'Абдаллаха Ибн-ал-Фадл ал-Антакй (ок. XI в.). Евангелия приводятся по наиболее распространенной с XIII в. версии, Апокалипсис — по той же версии, что и в издании Т. Эрпениуса. В случае крупных расхождений имевшихся текстов с Вульгатой они были отредактированы, а недостающие отрывки переведены заново. Текст этого издания без второканонических книг многократно переиздавался с небольшими изменениями в Лондоне в 1822—1866 гг.

4) Протестантская версия (или версия Ван Дейка). [Ал-Китаб ал-Мукаддас 'ай кубут ал-'ахд ал-кадим ва-л-'ахд ал-джадид... турджима ми-на-л-луг'ат ал-'аслийа.] Наиболее распространенная в настоящее время версия, подготовленная американскими протестантскими миссионерами и впервые полностью выпущенная в Бейруте в 1865 г. Существуют многочисленные репринтные (с уменьшением) воспроизведения полностью огласованного издания 1871 г. (1358 + 422 с.), выпускавшиеся по крайней мере до 1988 г. Второканонические книги в эту версию не включены.

5) Иезуитская версия. [Ал-Китаб ал-Мукаддас]. Подготовлена иезуитами в Бейруте и впервые опубликована там же в трех томах в 1876—1885 гг. Перевод сделан с древнееврейского масоретского текста Ветхого Завета и греческого текста второканонических книг Ветхого Завета и Нового Завета, но в принципиально важных местах внесены изменения по Вульгате. Эта версия так или иначе отталкивалась от протестантской и, в частности, ставила целью превзойти последнюю в стилистическом отношении. В данной работе использовано бейрутское репринтное переиздание 1951 г.

² Il-Bibbja. Il-Kotba Mqaddsa miġjuba bil-Malti mill-ilisna originali.. Malta, Għaqda Biblica, 1984.

³ Kahle P. Die arabischen Bibelübersetzungen. Leipzig, 1904. S. 34—35.

⁴ Sin. ar. 155: *Studia Sinaitica* No 2. London, 1894; Sin. ar. 460: Мapp Н. Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием // Зап. Вост. отделения Имп. Русского археологического общества. 1906. Т. 16; Sin. ar. 549: Ал-Бустан. По синайской рукописи X века / Арабский текст с грузинским переводом и исследованием издала Р. В. Гварамия. Тбилиси, 1965. Перечисленные выше крупные публикации, наряду с большим числом фрагментарных, просматривались специально на предмет выявления предполагаемых неологизмов и окказионализмов.

SOME PECULIARITIES OF THE ARABIC VERSIONS
OF BIBLE FROM GREEK WITH REGARD TO THE DEVE-
LOPMENT OF WRITTEN ARABIC

The Arabic versions of the Prophets, Psalms, Proverbs, and Epistles undoubtedly translated from Greek and first published in the Paris Polyglot in 1630—1645 show a number of linguistic phenomena quite usual in Medieval Scientific Arabic and Modern Written Arabic and scarcely found in both Early Arabic and Modern Colloquials, of which Maltese is of special value as isolated from any influence of Written Arabic at least since the XIIIth century. Of such phenomena numerous relative adjectives and the pluralis sanusfem. Formed from verbal adjectives which are used in the plural as substantives are of special frequency, can easily be checked, and are dealt with in the present paper. These phenomena seem to be literal renderings of the corresponding Greek forms and to have won a great frequency in Modern Written Arabic through numerous literal translations of scientific works from Greek in the reign of al-Ma'mun / early IXth cent. A. D. / Further investigations of related dated and datable MSS are desirable.

О ГРУЗИНСКОЙ ГИМНОГРАФИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ

Изучение средневекового культурного наследия Грузии, в частности литературного, тесно связано с изучением рукописного наследия. По рукописным материалам можно проследить весь путь духовной жизни народа и определить основные вехи в развитии как письменности, так и других областей национальной культуры.

В истории грузинской средневековой письменности эти вехи очень четко очерчены и создают два основных периода. Первый период охватывает V—X вв., второй — конец X—XV вв. Особенности и культурная ориентация каждой из этих эпох определяются внутренним и внешнеполитическим курсами грузинского государства.

Грузинская средневековая письменность развивалась как в местных грузинских центрах и скрипториях, так и в крупных зарубежных центрах, в той культурной среде, которая отвечала в данное время основному курсу развития грузинской культуры. В зависимости от этого грузинские очаги и скриптории создавались то в одном регионе средневековой культуры, то в другом. Со временем один очаг терял свое значение и передавал эстафету новому культурному очагу, который, продолжая предыдущие традиции, одновременно приобщался к иной культурной среде, к новым достижениям средневековой культуры и науки и, поднимая на новый уровень деятельность книжников грузинских местных и зарубежных письменных очагов, создавал возможности для дальнейшего развития грузинской письменности и культуры. Такова преемственность развития грузинской письменности в местных и зарубежных очагах, их культурная взаимосвязь и взаимодействие.

Очень часто в местных грузинских рукописных центрах свое полное развитие и завершение получало то или иное начинание или направление, которое возникло в зарубежных грузинских очагах.

Грузинские зарубежные культурные центры глобально охватывали духовную культуру того региона, в котором они формировались, но в зависимости от того, в чем нуждалась грузинская

письменность или культура и какие пробелы нужно было восполнить, в зарубежных очагах определялись отдельные приоритеты в области литературы или науки. Таким образом, в грузинских культурных центрах велась как бы специализация по отдельным отраслям литературы и науки, чем и определялись содержание, направление и особенности литературной продукции этих очагов и скрипториев.

Как ни парадоксально, но в средние века, несмотря на большие трудности в передвижении, контакты зарубежных грузинских очагов письменности между собой и с местными центрами были хорошо налажены. Поэтому каждый из центров хорошо был осведомлен о работе других, все же вместе они служили интересам культуры своего народа и, следовательно, старались донести как можно скорее письменную продукцию данного очага до местных очагов, где в конечном счете аккумуляровалось все, что делалось в области национальной литературы и культуры за рубежом или в Грузии.

Изучение рукописей по отдельным коллекциям и собраниям имеет огромное значение. Благодаря ему можно учесть все те культурные источники, которые сливались в единый поток национальной культуры и письменности.

Моногенные коллекции рукописей зарубежных грузинских очагов дают ценнейший материал для изучения истории национальной письменности и науки. Поэтому естественно, что такие крупные грузиноведы, как А. Цагарели, Н. Я. Марр, И. А. Джавахишвили, К. Кекелидзе, придавали огромное значение изучению грузинских зарубежных рукописных коллекций и их описанию.

В своем «Предварительном отчете» об экспедиции на Синай, осуществленной в 1902 г. совместно с И. А. Джавахишвили, Н. Марр писал: «Итак, мы поехали на Синай и в Иерусалим за сырыми материалами, но материалов захватывающего интереса оказалось такое обилие, что они подчинили нас себе и, в свою очередь, сами поставили нам ряд новых, животрепещущих вопросов по истории христианства в древней Грузии и Армении и по культурному взаимодействию названных соседей не только между собой, но также с прочими народами Передней Азии, преимущественно христианскими. Разрешение этих вопросов облегчилось бы в значительной степени, если бы удалось описать грузинские рукописи Иерусалима и Афона с такой полнотой, как теперь описано синайское собрание».¹

К сожалению, свое желание составить полное описание афонских и иерусалимских рукописей Н. Я. Марр не смог осуществить.²

Естественно, описания рукописей не могут полностью заменить сами рукописи в процессе их изучения. Поэтому начиная с 50-х гг. АН Грузии прилагала все усилия для получения микрофильмов грузинских рукописей зарубежных собраний и коллекций. В 1956 г. библиотека АН приобрела микрофильмы грузинских рукописей Синайских и Иерусалимских коллекций. В 1980 и 1982 гг. Институт рукописей АН получил в дар от живших в Париже грузинских ученых Н. и К. Сапия микрофильмы рукописей грузинских коллекций Парижской национальной и Ватиканской библиотек. В 1981 г. кинооператор Г. Патарая и сотруд-

ник госуниверситета А. Микаберидзе засняли коллекцию афонских грузинских рукописей и передали их научным учреждениям. Таким образом, грузинские ученые располагают копиями рукописей почти всех (больших и малых) местных и зарубежных грузинских коллекций. Благодаря этому возросли возможности для исследования кардинальных вопросов развития грузинской средневековой письменности, истории и культуры.

Накопление рукописей разного времени, разного происхождения и разных литературных школ потребовало составления тематических описаний рукописей. Так, наряду с общими описаниями Синайской коллекции грузинских рукописей³ появилось отдельное описание 36 синайских рукописей, составленное Ж. Гаритом⁴ и содержащее библиологические, агиографические, патристические и аскетические памятники. В каталог не вошли литургические рукописи, которые составляют большую часть коллекции (50 рукописей). За изучение редчайших и древнейших грузинских литургических рукописей этой же коллекции взялись сотрудники Института рукописей АН Грузии и опубликовали три тома описаний.⁵ Публикациям предшествовало изучение и исследование рукописей, входящих в состав каждого тома описания, как отдельно, так и в совокупности. Такая исследовательская и археографическая работа, проведенная над тематически объединенными рукописями, является первым необходимым условием для филологического исследования текстов и подготовки к изданию древнейших письменных памятников. На этой базе было издано несколько древнейших грузинских памятников.⁶

Изучение грузинских списков Ирмология X—XI в.,⁷ составление картотеки полного репертуара переводных ирмосов, с указанием на греческие модели и славянские параллели, было необходимым условием для подготовки публикаций древних редакций грузинского Ирмология. Благодаря уже осуществленным публикациям просматривается путь развития грузинской литургической гимнографии VII—X вв. в контексте истории византийской гимнографии.

Одновременная работа над однородными, созданными в одной среде и в одну эпоху гимнографическими рукописными собраниями, изучение их колофонов и записей, переводчиков и переписчиков помогли выявить грузинскую гимнографическую терминологию, которая позволила исследователям лучше представить теоретическую основу и технические приемы, которыми пользовались грузинские гимнографы и переводчики византийских песнопений. Перед нами предстали профессиональные песнотворцы и переводчики, работавшие на уровне достижений византийской гимнографии и музыки.

Для наглядности рассмотрим одну группу грузинских гимнографических терминов.

Грузинские рукописные Тропологии (Иадгари) делятся на две основные группы. Первая группа состоит из четырех синайских рукописей X в. и содержит древнейшую редакцию Тропологии, основное ядро которого охватывает ранний период византийской литургической гимнографии (V—VIII вв.), где тропари не имеют еще формы «силлабически соразмеренного слова», а поэтические монострофы заимствованы из грузинского перевода Иерусалимского Лекционария, т. е. из древнейшего типика Иерусалимской

церкви, который был в обиходе и в грузинской церкви V—X вв. Монострофы насыщены библейскими образами, лексикой, часто повторяются библейские тексты, особенно из библейских канонов. Поэтические тексты древнейшего Тропология, не имеющие пунктуации (которая делит строфу на ритмические единицы) и каких-либо музыкальных знаков (экфонетических или нотных), видимо, исполнялись произвольным речитативом, хотя и имели указания на гласы.

Эти редкие списки древнейшего греческого Тропология, дошедшие до нас в ранних грузинских переводах, на протяжении двух-трех веков претерпели изменения в соответствии с греческой моделью, но оставались вплоть до конца IX в. основной книгой в богослужении Иерусалимской церкви, а также в практике всей восточнохристианской церкви. Ими долго пользовались в грузинских местных церквях и в зарубежных грузинских колониях.

Но уже с X в. древнейший Тропологий уступает место новому типу грузинского Тропология.⁸ Он является переводом того греческого оригинала, который основан на усовершенствованных принципах осьмогласного пения, выработанного Иоанном Дамаскином и Козьмой Иерусалимским, получивших свой завершённый вид и каноническую силу в Октоихе и Ирмологии в VIII—IX вв. Греческие модели грузинского Тропология новой редакции и древнейшего Тропология еще не обнаружены.

Для самого Иоанна Дамаскина творческий процесс создания гимна, по данным его «Жизнеописания»,⁹ состоял из двух моментов. Первый — составление силлабически соразмеренного тропаря или многотропарных композиций (стихира, канон). Такой тропарь со своей мелодикой в дальнейшем приобретает функцию ирмоса. Таким образом, строгая соразмеренная силлабика гимна — одна из главных особенностей гимнотворчества со времен Иоанна Дамаскина. Вторым моментом в гимнотворчестве силлабически соразмеренных тропарей является составление напева по осьмогласной музыкальной системе, где для каждого гласа (лада) характерны свои мелодические обороты-попевки.

Первый этап творчества относится к области поэзии, второй же — к музыке. Поэтому первые прославленные гимноды (как греки, так и грузины) были одновременно поэтами и музыкантами. Созданные ими тропари со своей четкой силлабической структурой и мелодикой приобрели впоследствии функции ирмоса (метрико-музыкальной модели) и вошли в состав самых ранних Ирмологиев, которые стали нормативной поэтико-музыкальной книгой, направляющей уже в очень строгих ритмико-мелодических рамках гимнотворчество последующего времени.

Естественно, грузинская палестинская (саввинская) школа гимнодов,¹⁰ которая уже с VI в. шла шаг за шагом за прославленной палестинской школой греческих гимнодов, старалась не отставать от них, своевременно переводить новые и необходимые книги для богослужения грузинской церкви, не могла оставить без внимания и те большие изменения, которые происходили в византийском гимнотворчестве со времени Иоанна Дамаскина. Соответственно, не могли они не взяться и за перевод новой редакции Тропология. Самые ранние переводы Тропология новой редакции дошли до нас опять-таки в синайских рукописных списках. Большинство из них попало на Синай из грузинского скрип-

тория Саввинского монастыря в Палестине, где грузинскими книжниками велась большая переводческая и творческая работа.

Для перевода греческих гимнов «Нового Тропология» на грузинский язык грузинскому гимноду необходимо было владеть «наукой» о тропаре» (так именует теорию византийского стихосложения грузинский ученый и гимнод первой половины XI в. Георгий Афонит) и теорией осьмогласия в той форме, в какой она внедрялась в гимнотворчество со времени Иоанна Дамаскина.

В процессе перевода новых форм греческих песнопений появилась соответствующая новая грузинская гимнографическая терминология. Грузинская синайская уникальная рукопись первой половины X в. Sin 34, наряду с другими литургическими текстами, содержит текст «Нового Тропология», где впервые встречается термин *qmeani galoba*, обозначающий гласовое пение (*qmeani* — производная форма грузинского слова *qma* со значением голос и глас, ἦχος). Термин *qmeani* зафиксирован в колофоне, который посвящен восхвалению «Нового Тропология». «Восхваление» заслуживает внимания и тем, что восхваляются два прославленных «мужа» — создатели «Нового Тропология». Во второй строфе «Восхваления» сказано: «Хвала Богу, слова, произнесенные из глубины души боголюбимыми двумя блестящими мужами и собранные как жемчуг и преподнесенные нам, верующим». Не исключена возможность, что автор «Восхваления» под «прославленными мужами» подразумевает Иоанна Дамаскина и Козьму Иерусалимского. Следует отметить также, что «жемчужная нить» является общепринятым символом силлабо-поэтического слова, во внедрении которого автор «Восхваления» видит заслугу двух «прославленных мужей».

Аналогичная оценка деятельности Иоанна Дамаскина дана в его «Жизнеописании»: «Благодаря их святости, с ними был Бог, который познается и постигается в их писаниях, сочиненных ими силлабическим размером и украшенных божественными напевами».¹¹

Судя по акростику, автором «Восхваления» следует признать книжника, певчего или песнетворца Георгия, подвизавшегося в первой половине X в. в Саввинском монастыре в Палестине. Термин *qmeani* был, видимо, распространен в кругу грузинских гимнодов этого монастыря, где в VIII—X вв. процветали грузинское гимнотворчество и переводческая деятельность.

С X в. термин *qmeani* (гласовый) и словосочетание *qmeani galoba* (гласовое пение) были вытеснены новыми терминами: *meqeli* и *mequri*.¹² В основе этих трех терминов (*qmeani*, *mequri*, *meqeli*), составленных грузинскими словообразовательными элементами, лежит греческое ἦχος¹³ или его грузинский перевод — *qma*: 1) *qmeani* — *qm-ea-ni*; 2) *mequri* — *m-eq[o]-uri*; 3) *meqeli* — *m-eq[o]-eli*.

Термин *meqeli* непосредственно связан с термином *mequri*. Изучение этих терминов на материале грузинского перевода «Нового Тропология» показало, что «мехелами» именовались профессиональные певчие, владевшие пением мехури, т. е. теорией и практикой византийского гласового ирмологического пения.

Для внедрения в грузинскую богослужебную практику ирмологического пения необходимо было осуществление грузинского

перевода греческого Ирмология, что и было сделано мехелами. Видимо, первые малые сборники греческих ирмосов были переведены к концу IX—началу X в., так как уже в первые малые Тропологии начала X в. включены малые собрания тех ирмосов, которые использованы в каждом отдельном случае. Во второй половине X в. в начале рукописей полного «Нового Тропология» помещен уже полный Ирмологий как сборник ритмико-мелодических моделей для всех песнопений мехури, предназначенных для всех видов Тропология.

Перевод на грузинский язык греческого Ирмология и других певческих книг был сопряжен с большими трудностями. Переводчику грузинского ирмоса первым делом нужно было достичь адекватности грузинского текста силлабической структуре греческого оригинала, после чего мехелы должны были найти способ приспособления греческого напева к грузинскому переводу.

Надо думать, что уже в IX в., может быть, и при жизни Иоанна Дамаскина, напевы ирмосов, т. е. первых тропарей песнопений самого Дамаскина и его собратьев, были фиксированы так называемой палеовизантийской системой невмирования, о которой в науке по сей день мало что известно из-за отсутствия древнегреческих невмированных рукописей VIII—IX вв.

Как же фиксировали грузинские мехелы в своих переводах греческих ирмосов греческие напевы?

Изучение древнейших списков грузинского Ирмология показало, что первые переводчики ирмосов для приспособления греческих напевов к грузинским переводам прибегали к следующему способу: перед началом грузинского текста приписывали начальные слова греческого ирмоса в грузинской транслитерации, что давало возможность профессиональному певчему, знавшему наизусть напевы греческих ирмосов, приспособить их к грузинскому тексту в процессе исполнения.¹⁴ Этот метод перенесения греческого напева на грузинский текст снимал необходимость ритмического деления грузинского перевода ирмоса.

Появление ритмической пунктуации и невмов в грузинских переводных ирмосах и песнопениях, видимо, было связано с накоплением большого количества переводных ирмосов и необходимостью графически зафиксировать напевы для их точного воспроизведения и для обучения певчих.¹⁵

Вся эта огромная работа в IX—X вв. была проделана профессиональными певчими, владевшими теорией гласового пения, — мехелами. Во второй половине X в. мы уже имеем продукт этой интенсивной деятельности под названием «Тропологий мехури»,¹⁶ «Ирмологий мехури» и «Октоих мехури».

Таким образом, *mequri* и *meqeli* являются не только техническими терминами, но и носителями нового содержания в соответствии с новым направлением в византийском гимнотворчестве, которое ставило новые задачи перед грузинскими гимнодами и переводчиками. Основной задачей для переводчиков было сохранение силлабического соотношения между греческой моделью и ее переводом как в каждой строке, так и в тропаре в целом. Для подсчета слогов появился новый грузинский термин — *tvalva*, что означает «счет, подсчет». Термин *tvalva* зафиксирован в двух афонских Минях (№ 66 и 73),¹⁷ переведенных Георгием Афонитом. В обоих случаях термин связан с переводом греческих ир-

мологических песнопений. Если термин *tvalva* предназначен в основном для достижения силлабической адекватности греческого ирмоса и его перевода, то второй термин *sescogeba* (соразмерение) предполагал соблюдение силлабической соразмерности ирмоса с тропарями в стихирах или одах канона. Соразмеренный византийский силлабический стих также имеет свое грузинское название — *marcvledovani sazomi* (силлабический размер).

Для введения в грузинскую церковную практику ирмологического пения первым долгом надо было перевести на грузинский язык греческий Ирмологий. Перевод Ирмология постепенно пополнялся и совершенствовался на протяжении всего X в. В конечном счете мы получили пространную редакцию невмированного Ирмология, который удовлетворял возросшим потребностям грузинских певчих второй половины X в. и полностью охватывал репертуар пространного варианта «Нового Тропология».¹⁸ Таким образом, самым большим достижением грузинской гимнографической школы X в. является создание грузинского Ирмология и «Нового Тропология». Материально же это выражается в Невмированном Ирмологии X в. (рукопись А-603 Института рукописей), уже опубликованном,¹⁹ и в пространной редакции «Нового Тропология», составленного известным грузинским мехелом-песнетворцем Микаэлом Модрекили (рукопись S-425 Института рукописей). В этом списке Тропология выявлены ценные сведения о песнопениях мехури. В нем же обнаружены музыкальные термины: *kilo* — «напев», *kseva* — «добилиция». В Тропологиях и Ирмологиях встречаются термины, связанные с невмированием текста: *nišani* (знак) — невма и *agnišnva* — производная от *nišani*, термин, означающий невмирование.

Составитель пространной редакции Тропология (S-425) Микаэл Модрекили — видимо, один из последних универсальных мехелов, который владел одновременно как наукой о тропаре, так и наукой византийского ирмологического пения.

Из большого репертуара существующих на грузинском языке оригинальных и переводных песнопений Микаэл Модрекили подбирал наилучший в поэтическом отношении материал для своего Тропология. Его же рукой написана большая часть Тропология с точнейшей ритмико-мелодической пунктуацией. Он же невмировал большую часть рукописи.²⁰ Надо думать, что такими же мехелами были и другие грузинские поэты X в., которые переводили греческие песнопения и создавали на собственные или греческие напевы оригинальные песнопения.

После окончательного формирования грузинского невмированного Ирмология *meqig* и Тропология *meqig*, которые удовлетворяли практическим нуждам грузинской церкви X—XI вв., потребность в универсальных гимнодах (какими были мехелы), видимо, исчезла. Этим объясняется тот факт, что известный грузинский гимнограф, ученый филолог и переводчик Георгий Афонит в середине XI в. в колофонах к рукописям двух миней деятельность мехелов и их продукцию (Тропологий и Ирмологий *meqig*) рассматривает как исторический факт, пройденный этап в истории грузинской гимнографии, который создал прочную основу для дальнейшего развития науки о тропарях и переводческого искусства в области грузинской гимнографии. Себя он считал их учеником, но одновременно и представителем новой гру-

зинской гимнографической школы. Георгий Афонит высоко ценил труд мехелов, он широко пользовался их переводами для своих новых переводов литургических книг (Минеи, Октоиха, Постной Триоди), но и критиковал их за недостаточное знание «науки о тропаре» и вызванные этим силлабические погрешности, которые иногда допускали в своих переводах мехелы.

Сам же Георгий Афонит занимался переводами новых редакций литургических и певческих книг со строгим соблюдением принципов «науки о тропаре». Для напевов же песнопений он пользовался, в основном, Ирмологием *tequrî*.

В XI в. в среде грузинских гимнографов началась специализация. То, что в X в. в процессе переводов песнопений выполняли мехелы, в XI в. осуществлялось уже несколькими профессионалами. Одни переводили тексты греческих песнопений, другие переписывали переводы, третьи расставляли ритмико-музыкальную пунктуацию в текстах, после чего последние неvmировались по существующим грузинским образцам. Для обозначения этой профессии, видимо, в начале XI в. был создан специальный термин *mnišnveli*,²¹ т. е. невматор. Этот термин зафиксирован в единственной афонской рукописи первой половины XI в. № 85 (в Невмированном Ирмологии).

В обязанность *mnišnveli* входило только невмирование текстов песнопений (в основном Ирмология) по существующим моделям. Но в тех случаях, когда надо было внести в грузинскую богослужебную практику перевод нового песнопения с новым напевом, т. е. с неизвестным ирмосом, квалификация *mnišnveli* оказывалась недостаточной и приходилось прибегать уже к знатокам византийского осьмогласного пения, которые умели читать греческие невмированные тексты, воспроизводить греческие напевы и перекладывать их на тексты грузинских переводов.

Таким знатоком византийского осьмогласия был известный деятель конца XI и начала XII в. (современник Давида Строителя) католикос Иоанн. О его деятельности мы узнаем из колофона грузинского перевода Большого Канона Андрея Критского, выполненного грузинским ученым-переводчиком Арсением Икалтоели (XI—XII вв.). У грузинских переводов Большого Канона любопытная судьба: впервые Большой Канон Андрея Критского перевел Евфимий Афонит (ум. 1028). Этот перевод не удовлетворил Георгия Афонита, и он уже в середине XI в. вторично перевел его. Наконец, Арсений Икалтоели третий раз перевел Канон с целью достижения полного ритмико-силлабического соответствия грузинского перевода греческой модели. Однако он отказался от фиксации греческих напевов Канона на грузинский перевод, так как ему не были известны ирмосы Канона Андрея Критского. Они отсутствовали и в грузинских Ирмологиях. В этом деле Арсению оказал помощь католикос Иоанн, большой знаток византийских песнопений, после чего перевод Большого Канона со своими напевами был завершен, а ирмосы этого Канона были включены в репертуар грузинского Ирмология.

Таким образом, то, что в X в. выполнял один универсальный мехели,²² в XI—XII вв. выполнялось несколькими профессионалами, владеющими наукой о тропях и теорией византийского пения. Техническое оформление невмированных рукописей поручалось писцам и *mnišnveli*²³ — невматорам.

Такая специализация в среде грузинских книжников и гимнографов свидетельствует о новом, более высоком уровне развития гимнографии.

Итак, рассматривая грузинские гимнографические термины в конкретных историко-культурных ситуациях, мы начинаем лучше понимать их смысл и назначение. Лучше постигаем творческую и переводческую деятельность, которая велась в среде грузинских гимнографов местных и зарубежных культурных центров, и уровень развития гимнографической науки. Лучше представляем себе теоретическую подготовку грузинских мастеров духовного поэтического слова и музыки разных школ и направлений, а также формы их практической деятельности.

Примечания

¹ Марр Н. Я. Предварительный отчет о работах на Синае, веденных в сотрудничестве с И. А. Джаваховым, и в Иерусалиме, в поездку 1902 г. (апрель—ноябрь) // Сообщения Имп. Православного Палестинского общества. СПб., 1903. Т. 14, ч. 2. С. 51.

² Н. Марр составил неполное описание 37 рукописей из Иерусалимской коллекции: Краткое описание грузинских рукописей библиотеки греческого патриархата в Иерусалиме. Тбилиси, 1955.

³ Марр Н. Я. Описание грузинских рукописей Синайского монастыря. Л., 1940; Джавахов И. А. Описание грузинских рукописей Синайской горы. Тбилиси, 1947. На груз. яз.

⁴ Catalogue des manuscrits georgiens litteraires du Mont Sinai par Gerard Garitte. Louvain, 1956.

⁵ Описание грузинских рукописей. Синайская коллекция. Ч. 1 / Сост. и подгот. к печати Л. К. Джгама, Е. П. Метревели, Ц. А. Чанкиева, Л. М. Хевсуриани. Тбилиси, 1978; Ч. 2 / Сост. Ц. А. Чанкиева, Л. К. Джгама. Тбилиси, 1973; Ч. 3 / Сост. Р. Гварамия, Е. Метревели, Ц. Чанкиева, Л. Хевсуриани, Л. Джгама. Тбилиси, 1987. Все на груз. яз.

⁶ Две древние редакции грузинского Ирмология (по рукописям X—XI веков) / Подгот. текста и исследование Е. П. Метревели. Тбилиси, 1971; Невмированный Ирмологий / Подгот. текста, исследование и указатели Г. И. Кикнадзе. Тбилиси, 1982; Древнейший Тропологий / К изданию подготовили, исследованием и указателем снабдили Е. П. Метревели, Ц. А. Чанкиева, Л. М. Хевсуриани. Тбилиси, 1980. Все на груз. яз.

⁷ Две древние редакции грузинского Ирмология; Невмированный Ирмологий; Ирмологий из Тропология Микаэла Модрекили / Подгот. текста Ц. А. Чанкиевой (в печати).

⁸ «Новый Тропологий» упоминается в документе 1040 г. см.: Кекелидзе К. Мцхетский документ XI в. и его сведения о грузинской письменности / Этюды из истории древнегрузинской литературы. Тбилиси, 1956. Т. 1. С. 247. На груз. яз.

⁹ Подробно о «Жизнеописании» Иоанна Дамаскина см. сведения Е. Метревели: Две древние редакции... С. 042—043.

¹⁰ Многонациональный Саввинский монастырь в VI—X вв. славился как крупный культурно-научный центр, в котором особое место уделялось гимнотворчеству. Здесь долгое время жил и творил и Иоанн Дамаскин со своими товарищами по гимнотворчеству.

¹¹ Кекелидзе К. Грузинская версия арабского Жития св. Иоанна Дамаскина // Христианский Восток. 1914. Вып. 2. С. 148—149; Две древние редакции... С. 042—043.

¹² О значении терминов *мехури* и *мехели* в научной литературе высказывались различные соображения (см.: Кекелидзе К. История древнегрузинской литературы. Тбилиси, 1960. Т. 1. С. 603—606). К. Кекелидзе первым связал термин *мехели* с греческим *ψῶς*, но не раскрыл музыкальную семантику и теоретическую сущность этого термина. Он считал, что термином *мехури* обозначались только те песнопения, которые применялись в богослужебной практике.

- ¹³ Подробно о значении терминов *мехели* и *мехури* см.: Метревели Е. П. О терминах *мехели* и *мехури* // Шота Руставели: Историко-филологические разыскания. Тбилиси, 1966. С. 160—177. На груз. яз.
- ¹⁴ Две древние редакции... С. 0115—0116.
- ¹⁵ Там же. С. 0116.
- ¹⁶ Кекелидзе К. Мцхетский документ X в. ... С. 248.
- ¹⁷ Лолашвили И. А. Новизна грузинских афонских рукописей. Тбилиси, 1989. С. 8—9. На груз. яз.
- ¹⁸ О редакциях грузинского Ирмология см.: Две древние редакции... С. 056—068.
- ¹⁹ См. примеч. 6.
- ²⁰ В Институте рукописей (Тбилиси) в основном закончена подготовка к изданию сводного критического текста «Нового Тропология» в пяти томах.
- ²¹ Метревели Е. П. Грузинский гимнографический термин «*мнишнвели*» // Изв. АН ГрузССР. 1983. Серия языка и литературы. Т. 2. С. 81—87.
- ²² Джамая Л. Относительно «*мехури*» и «*мехели*» // Изв. АН ГрузССР. Отделение общественных наук. 1962. № 3. На груз. яз.; Метревели Е. П. О терминах *мехели* и *мехури*.
- ²³ Метревели Е. П. О терминах *мехели* и *мехури*. С. 64—65.

E. Metreveli

A PROPOS DE QUELQUES TERMES HYMNOGRAPHIQUES

La littérature géorgienne médiévale s'est développée dans des centres culturels locaux et dans des centres culturels étrangers. Souvent, les entreprises et les courants littéraires des centres étrangers aboutissaient dans les centres locaux.

Les collections de manuscrits, dont la continuité dans l'espace et le temps au sein de centres étrangers persiste, sont importantes pour l'étude de l'histoire des sciences et de la culture géorgienne.

L'étude codicologique des mss liturgiques homogènes met en valeur la terminologie hymnographique: elle permet de repérer les conditions théoriques et les procédés techniques en usage chez les chantres (*meqeli*) et les traducteurs au moment de traduire les hymnes byzantins des VII^e—XI^e siècles.

Lorsqu'on étudie la terminologie hymnographique au sein de centres concrets, on perçoit la valeur scientifique et le développement de l'hymnographie géorgienne, la formation technique des maîtres de la poésie et de la musique religieuses et les formes de leurs exercices pratiques.

Dans notre exposé, nous étudions les termes suivants «*qmeani galoba*» et «*mequri galoba*»: tous les deux sont identiques au chant modal; «*marcvledovani sazomi*» (mesure syllabique), «*kilo*» (mélodie), «*kceva*» (jubilation), «*nišani*» (neûme), «*agnišvna*» (neûmer), «*mnišveli*» (celui qui place les neûmes), «*tvalva*» (compte des syllabes).

Т. Г. Мгалоблишвили

ДРЕВНЕЙШИЙ ПРАЗДНИК «VARDOBA» — «ATENAGENOBA»

Древнегрузинская литература на протяжении веков развивалась в тесной связи с византийской литературой. Желая обогатить грузинскую культуру последними достижениями мировой литературы и науки, грузинские писатели, ученые и переводчики уже с V в. наряду с интенсивным оригинальным творчеством занимались переводами известных памятников средневековой литературы с греческого, арабского, армянского и сирийского языков.

Ранние переводы памятников византийской литературы дошли до нас в сборниках VIII—XI вв., именуемых многоглавами.

Многоглав является сборником гомилий, содержащим господские и великие праздники годичного круга. Грузинский многоглав, подобно грузинскому лекционарию и древнейшему грузинскому тропологию, представляет собой литургический памятник так называемого иерусалимского периода, в котором отражен богослужебный чин церкви св. Гроба и зортологический цикл начинается с праздника Благовещения. Но, в отличие от лекционария, в нем не представлены все дни литургического года, так как он является гомилетическим дополнением к лекционарию, в который вошли только господские и великие праздники. Следовательно, календарь многоглава является неполным, он выделен из календаря лекционария выборочно, исходя из определенных соображений.

Среди восточноязычных христианских сборников литургический календарь грузинского многоглава — совершенно уникальное явление; соответствующая греческая модель календаря не сохранилась.

В данной работе мы выделили лишь один праздник, сохранившийся в многоглаве, который указывает на довольно древний период литургической практики. Это праздник «vardoba» — «atenagenoba».

В заглавии чтения Севериана Габальского о памяти апостолов в Кларджетском многоглаве есть одно литургическое замечание: «На „vardobis dyc“ (день праздника роз), мученичество архиерея Афиногена найдешь на мучеников: первое чтение об апостолах...».¹

В Синайском многоглаве на 28 декабря положено читать тексты «Мученичеств св. Петра и св. Павла». В заглавии чтения о св. Петре также дается указание на «vardobis dŷe» — «день праздника роз»: «Мученичество св. Петра апостола в Риме за 8 дней до „vardobis dŷe“». ² Тот же текст имеется под 28 декабря в Пархальском (P₂₂) ³ и Сванском (T₂₆) ⁴ многоглавах, только без указания на «vardobis dŷe».

В результате изучения древнейших литургических памятников (лекционарий, древнейший тропологий, календарь Иоанн Зосимэ) на сегодня в научной литературе установлено, что упомянутый праздник «vardoba» связан с памятью епископа Афиногена (III в.) и отмечался на 98-й день после Пасхи, а от Пятидесятницы — в седьмое воскресенье. ⁵

Память мученика в греческих синаксарях по неподвижному календарю приходится на 16 и 17 июля. ⁶ В научной литературе предпочтение отдается 17 июля, 16 же июля признается датой, введенной позднее. ⁷ По грузинским материалам, память св. Афиногена приходится на 17 июля. ⁸ Известна и другая дата, а именно 13 июля, ⁹ которая, видимо, как и 16 июля, является вторичной. ¹⁰

Согласно грузинскому переводу «Мученичества епископа Афиногена», он был замучен 17 июля: «...совершилось мученичество и подвижничество св. Афиногена, доблестного сего подвижника Христа, в месяц июль 17-го...», ¹¹ а праздник приходился на седьмую неделю от Пятидесятницы: «И была установлена память его на седьмую неделю от Пятидесятницы, во славу Отца, и Сына, и Святого Духа, отныне и во веки веков». ¹²

По армянским источникам, память св. Афиногена приходится на 17 июля и 16 октября (но только по неподвижному календарю). ¹³

Несомненный интерес представит выяснение значения понятий «vardoba», «vardobis dŷe» и того, как соотносятся они с праздником Афиногена.

Из научной литературы известно, что «vardoba», «vardobis dŷe» — «праздник роз», «день праздника роз» широко распространен в Малой Азии и связан с культом Адониса и Афродиты, т. е. с празднованием пробуждения и обновления растительного мира, природы. В разных странах он отмечался в разное время года — весной либо летом. ¹⁴ Церемония этого большого языческого праздника совершалась перед началом сенокоса и жатвы, и в ряде стран началу праздника предшествовал пост. ¹⁵ Как видно, древние народы соблюдением поста пытались заслужить прощение за грехи, которыми являются жатва и сенокос, приводящие к гибели растительности.

Что касается символики розы, то ее значение связано с тем же культом Адониса и Афродиты. ¹⁶ Согласно легенде, из крови Адониса произросли алые розы. ¹⁷ Красная роза связана также с именем Афродиты: в поисках раненого Адониса Афродита случайно уколола ногу шипами розы, и куст белых роз навечно обгорел кровью богини. ¹⁸

Вероятно, в древнейших грузинских литургических памятниках упомянутый языческий праздник в христианской практике был заменен памятью епископа Афиногена. В армянской практике этот праздник известен под названием «vardavar» — «алая, блестящая роза». В армянском литургическом календаре он также приходится

на 98-й день после Пасхи, но, в отличие от грузинской практики, этим термином обозначался праздник Преображения.¹⁹

К. Кекелидзе и М. ван Эсброк объясняют грузинское «vardoba» исходя из армянского «vardavar» и предполагают, что данный праздник был введен в грузинскую практику в период религиозного единства армян и грузин.²⁰ М. ван Эсброк в еще большей степени конкретизирует дату, считая, что упомянутый праздник был включен в грузинский зортологический цикл в 505 г., когда день мученичества св. Афиногена — 17 июля — приходился на 98-й день после Пасхи.²¹

Но, несмотря на большое этимологическое сходство терминов «vardoba» и «vardavar» и близость обозначаемых ими праздников в календарях, ни в одном из грузинских памятников упомянутый праздник не назван. Слова «vardavar», «vardoba» везде заменены словом «atenagenoba» — «память св. Афиногена».²² В Хевсурети большой праздник начала лета, точнее сенокоса, обозначается двумя названиями — «vardoba» и «atenagenoba».²³

По этнографическим материалам Хевсурети, на так называемом «языке святилища» «atenagenoba» означал праздник «vardi» (роз),²⁴ а в горной Грузии — Пшави, Гушети, Хеви, Земо Рача и в соседней Ингушетии «atenagena» означал большой праздник начала сенокоса.²⁵ По справедливому замечанию М. Макалатия, «становится очевидным, что с распространением христианства в изучаемых краях „atenagena“ частично занял место древних языческих праздников, которые устраивались в родовых, общинных, сельских и фамильных молебельных-святилищах до начала сенокоса и жатвы».²⁶ Однако, как видно, «он не полностью вытеснил эти языческие праздники и до нас дошел в различных вариантах»,²⁷ как, например, в Хевсурети, где наряду с «atenagenoba» мы имеем прямое указание на «vardoba».²⁸

Думается, небезынтересно последнее исследование И. Гиберта относительно грузинских и армянских названий месяцев и праздников,²⁹ в котором автор касается и этимологии «vardoba». Ученый рассматривает термин как в значении названия месяца («vardoba» языческого календаря соответствует приблизительно маю), так и в значении определенного праздника.³⁰ На основании сравнительного изучения грузино-армянского материала ученый заключает, что дошедшие до нас в целом ряде источников древнейшие грузинские и армянские названия месяцев, а иногда и праздников, восходят непосредственно к названиям среднеперсидских праздников.³¹ Это в равной мере касается и «vardoba» (см. среднеперсидский «vard»), хотя, по мнению автора, заимствование из иранского в данном случае происходит с соблюдением норм грузинского языка (он имеет в виду суффикс -ob-a).³² Таким образом, по мнению И. Гиберта, армянское происхождение термина «vardoba» исключено.

В силу сказанного у нас возникло сомнение относительно проникновения в Грузию данного праздника под влиянием армянской среды. Несмотря на скудость фактического материала, мы все же попытаемся еще раз рассмотреть с этой точки зрения грузинский и армянский праздники («vardoba» и «vardavar»).

Как уже отмечалось, «праздник роз» широко распространен и весьма популярен как в Малой Азии, так и в Грузии и Армении. Надо отметить также, что, по мнению некоторых ученых,

культ Адониса в ряде восточнохристианских стран был заменен культом Иоанна Крестителя.³³ Примечательно и то, что, согласно армянскому преданию, Григорий Просветитель, став епископом, перенес из г. Себастии в Армению мощи св. Афиногена и построил во имя его церковь. Григорию приписывается также учреждение в Армении праздников Иоанна Крестителя и св. Афиногена: первый приходился на первый день месяца «navasard», второй — на 7-е число месяца «sahm». С именем Григория Просветителя связано также учреждение праздника Преображения, заменившего праздник «vardavar».³⁴

Таким образом, термины: грузинский «vardoba» и армянский «vardavar» стали обозначать христианские праздники, которые заменили великий языческий праздник. В грузинской традиции этот день связан с памятью св. Афиногена, а в армянской — с Преображением Христа.

Интересно выяснить причину, по которой один и тот же языческий праздник в грузинском и армянском литургическом календарях совпал с 98-м днем после Пасхи, причем в грузинской практике он оформился как «atenagenoba», в армянской же — как «vardavar», Преображение.

Центрами поклонения Адонису и Афродите являлись Сирия и Палестина, Финикия и Египет, Кипр и Лесбос. Возможно, культ упомянутых божеств и ритуал поклонения им в Грузию и Армению проникли из Сирии и Палестины. Вместе с тем не безынтересно отметить, что, согласно словам пророка Иезекииля, он был якобы очевидцем оплакивания женщинами погибшего Адониса около северных ворот иерусалимского ветхозаветного храма.³⁵ Согласно «Хронике» Александра Кипрского (VI в.), после пленения Иерусалима (136—138 гг.) по приказу императора Адриана на Голгофе был построен большой храм Афродиты.³⁶

В процессе утверждения христианской религии и установления правил христианского богослужения, как видно, стало необходимым видоизменить этот великий языческий праздник и облек его в «христианское одеяние». М. ван Эсброк полагает, что праздник «vardoba» наложился на день памяти епископа Афиногена в тот год, когда 17 июля, т. е. дата мученичества святителя, совпала с праздником «vardoba». Это могло иметь место в 483, 494, 505, 567, 578, 589, 600 или в 662 г.³⁷ Из приведенных дат ученый, как известно, предпочтению отдал 505 г., дате единения грузинской и армянской церквей, когда, по его предположению, произошло сближение грузинского календаря с армянским.³⁸

Замена «vardoba» в грузинском календаре праздником «atenagenoba», на наш взгляд, связана с сиро-палестинской традицией, где приблизительно во второй половине V в. этот великий языческий праздник ввиду его совпадения с днем памяти Афиногена в литургическом календаре был заменен праздником «atenagenoba». Это явление мы датируем второй половиной V в., поскольку в древнейшем армянском лекционарии, отражающем иерусалимскую практику первой половины V в., не упоминается праздник «vardavar» — Преображение.³⁹ Думается, к концу V в. или к началу VI в. это явление нашло свое отражение в грузинском цикле, так как праздник засвидетельствован во всех древнейших грузинских литургических памятниках. Замена праздника языческого на христианский помимо совпадения дат, на наш

взгляд, способствовало еще и то обстоятельство, что в ранне-христианской традиции красная роза считалась символом мучеников, сгоревших в огне за Христа.⁴⁰ Св. Афиноген, как явствует из текста его мученичества, был сожжен на костре за верность христианской религии.⁴¹ Так как время праздника «vardoba» — «atenagenoba» совпадало с периодом апостольского поста (как уже отмечалось, упомянутому языческому празднику предшествовал пост), на эту же дату, согласно древнейшим литургическим памятникам, впоследствии пришелся и день общего помяновения апостолов, которому предшествовали дни памяти св. Петра и св. Павла и праздник Иоанна Крестителя.⁴²

Итак, литургическое показание Кларджетского многоглава — «На „vardobis dŭe“ мученичество архиерея Афиногена найдешь на мучеников: первое чтение об апостолах»,⁴³ — думается, понятно. Что касается замечания в Синайском многоглаве о дате 28 декабря: «Мученичество св. Петра апостола в Риме за восемь дней до „vardobis dŭe“»,⁴⁴ то здесь нужно сказать следующее: известно, что память св. Петра и Павла первоначально приходилась на 28 декабря, но, ввиду различных изменений, имевших место в Риме в 258 г., датой этого праздника было признано и 29 июня.⁴⁵ М. ван Эсброк полагает, что включение в литургическую практику памяти святых Петра и Павла 29 июня — за восемь дней до «vardoba» — «atenagenoba» должно было произойти в 519 г.⁴⁶ Поскольку содержание праздника «vardoba» — «atenagenoba» впоследствии полностью перекрывается апостольской темой, по-видимому, этим следует объяснить то, что память святых Петра и Павла, которая отмечалась за восемь дней до «vardoba», в Синайском многоглаве отнесена на архаичную дату — 28 декабря — с указанием на день «vardoba». Аналогичная ситуация засвидетельствована и в древнейшем Тропологии, по мнению издателей которого, «это неуместное включение оправдано и, вероятно, обусловлено тем, что 28 декабря — еще один день памяти апостолов Петра и Павла».⁴⁷

Таким образом, согласно древнейшим литургическим памятникам (Синайский и Кларджетский многоглавы, древнейший Тропологий), выясняется, что приходившийся на 98-й день после Пасхи, т. е. на седьмое воскресенье по Пятидесятнице, праздник «vardoba» — «atenagenoba» с течением времени был заменен общим апостольским праздником.⁴⁸ По всей вероятности, изменение было вызвано тем, что, согласно канонической литературе, упомянутый календарный отрезок связан с периодом апостольского поста.

По христианской традиции, вознесение Господа произошло на Елеонской горе, здесь Он явил Себя Своим ученикам, впоследствии апостолам, и отсюда же разошлись они в разные стороны для распространения учения Христа.⁴⁹ Заслуживает внимания факт, что в тексте «Мученичества Евстафия Мцхетского» (VI в.) засвидетельствованы данные, отличные от канонического текста Евангелия. Так, например, согласно названному сочинению, рассеяние апостолов связано не с Елеонской горой, а с горой Фавор: «...и двенадцать Его учеников с большой радостью направились к горе Фавор и узрели там Христа и поклонились Ему и прильнули к Его святым стопам. А Христос сказал ученикам Своим: Отныне вы не ученики, а апостолы, Я же вознесусь к Отцу Моему и вашему, Господу Моему и Господу вашему...».⁵⁰

По мнению К. Кекелидзе, этот и другие примеры из указанного сочинения, приведенные в научной литературе, восходят к так называемым сирийским или персидским таргумам.⁵¹ Если допустить, что действительно существовала определенная неканоническая сиро-персидская традиция, которая факт рассеяния апостолов связывала вместо Елеонской горы с горой Фавор, то можно предположить, что замена «vardavar» в армянском календаре праздником Преображения является отголоском именно этой традиции. Как известно из канонических текстов, Преображение Христа свершилось именно на горе Фавор. Думается, такое допущение возможно, тем более что влияние сиро-персидской церкви на армянскую было довольно сильно, и, вероятно, этим влиянием следует объяснить замену в армянском календаре праздника «vardavar» праздником Преображения.

И наконец, отметим, что, хотя у грузинского «vardoba» и армянского «vardavar» один и тот же источник — малоазиатский великий языческий праздник, все же при формировании христианского богослужения каждая из названных стран нашла свою замену этому празднику согласно своей идеологии и включила его в свой зортологический цикл.

Примечания

- ¹ Кларджетский многоглав, А-144, X в. — К₄₃, 165 в.
- ² Синайский многоглав 864 г., Sin. 32-33-57. — S₄₄, 234 г.
- ³ Пархальский многоглав, А-95 X—XI вв. — P₂₂, 71 в.
- ⁴ Тбетский, или Сванский многоглав, А-19, X в. — T₂₆, 82 г.
- ⁵ Кекелидзе К. 1) Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908. Т. 31. С. XXV; 2) Иерусалимский Канонарь. Тифлис, 1912. С. 16—21, 288—294; 3) Древнегрузинский зортологический год: Этюды. Тбилиси, 1956. Т. 1. С. 128—131. На груз. яз.; Esbroeck M., van. Les plus anciens homéliaires géorgiens. Louvain-la-Neuve, 1975. P. 331—335; Древнейший Тропологий / К изданию подготовили, исследованием и указателями снабдили Е. П. Метрели, Ц. А. Чанкисва, Л. М. Хевсуриани. Тбилиси, 1980. Т. 2. С. 735—736. (Сер. Памятники древнегрузинской литературы). На груз. яз.
- ⁶ Garitte G. Le Calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34. Bruxelles, 1958. P. 277—278; Esbroeck M., van. Les plus anciens homéliaires... P. 332; Delehaeye H. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitane. Bruxelles, 1902. P. 825.
- ⁷ Esbroeck M., van. Les plus anciens homéliaires... P. 332, n. 38.
- ⁸ Garitte G. Le Calendrier... P. 79, 277—278, 282.
- ⁹ Ibid. P. 79, 277—278.
- ¹⁰ Esbroeck M., van. Les plus anciens homéliaires... P. 335. В синаксари X в. (А-97, 251 г.) память епископа Афиногена приходится на 17 июля, а в сборнике XVII—XVIII вв. (А-59, 187 в) — на 16 июля.
- ¹¹ См.: Р., л. 477 г.
- ¹² Там же.
- ¹³ Bayan G. Le synaxaire arménien // Patrologia Orientalis. Paris, 1977. Т. 21. P. 737—738, 314—315; Esbroeck M., van. Description du répertoire de l'homélaire de Muš // Revue des études Arméniennes. 1984. Т. 18. P. 260.
- ¹⁴ Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980. С. 362—386; Мифы народов мира. М., 1980—1982. Т. 1. С. 46—47, 132—136; Esbroeck M., van. Les plus anciens homéliaires... P. 331—335.
- ¹⁵ Фрезер Дж. Золотая ветвь. С. 377.
- ¹⁶ Мифы народов мира. Т. 2. С. 386—387.
- ¹⁷ Там же. Т. 1. С. 47; Фрезер Дж. Золотая ветвь. С. 374.
- ¹⁸ Фрезер Дж. Золотая ветвь. С. 375.
- ¹⁹ Esbroeck M., van. Les plus anciens homéliaires... P. 331; Bayan G. Le synaxaire... P. 841; Esbroeck M., van. Description du répertoire... P. 273—274;

- Кекелидзе К. Древнегрузинский зортологический год. С. 129—131; Du-laurier E. Recherches de chronologie arménienne. Paris, 1859. P. 402—405.
- ²⁰ Кекелидзе К. Древнегрузинский зортологический год. С. 131; Esbroeck M., van. Les plus anciens homéliaires... P. 334—335.
- ²¹ Esbroeck M., van. Les plus anciens homéliaires... P. 334.
- ²² Этого вопроса касается и М. ван Эсброк, по мнению которого, термин «vardavar» в грузинских памятниках нигде не зафиксирован; по словам ученого, «этот факт лишний раз подчеркивает то, что данный праздник ничего общего не имеет с армянским циклом, тогда как в действительности Грузия была тесно связана с армянским циклом». См.: Esbroeck M., van. Les plus anciens homéliaires... P. 334.
- ²³ Макалатиа М. Скотоводство в горной части Восточной Грузии (Тушети, Пшави, Хевсурети). Тбилиси, 1985. С. 117—118. На груз. яз.
- ²⁴ Там же. С. 117.
- ²⁵ Там же. С. 116—118.
- ²⁶ Там же. С. 118.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Gippert J. Old Armenian and Caucasian Calendar Systems. (Рукопись). P. 1—10. Краткий вариант этой статьи был напечатан: Annual of Armenian Linguistics. 1987. Vol. 8. P. 63—72.
- ³⁰ Ibid. P. 1.
- ³¹ Ibid. P. 3.
- ³² Ibid.
- ³³ Фрезер Дж. Золотая ветвь. С. 382—383.
- ³⁴ Agathangelos. History of the Armenians / Translation and Commentary by R. Thomson. New York, 1976. P. 349, 371, 490, 491, 493—494; Кекелидзе К. Древнегрузинский зортологический год. С. 128—129.
- ³⁵ Фрезер Дж. Золотая ветвь. С. 365.
- ³⁶ Мгалоблишвили Т. Хроника Александра Кипрского (по рукописям X—XIV вв.). Тбилиси, 1978. С. 54. На груз. яз.
- ³⁷ Esbroeck M., van. Les plus anciens homéliaires... P. 333.
- ³⁸ Ibid. P. 334.
- ³⁹ Renoux A. Le codex arménien Jérusalem 121, 2 / Edition comparée du texte et de deux autres manuscrits // Patrologia Orientalis. Turnhout, 1971. T. 56.
- ⁴⁰ Мифы народов мира. Т. 2. С. 387.
- ⁴¹ См.: Р., л. 477 г.
- ⁴² Древнейший Тропологий. С. 735—736.
- ⁴³ K₄₃, л. 165 v.
- ⁴⁴ S₄₄, л. 234 г.
- ⁴⁵ Esbroeck M., van. Les plus anciens homéliaires... P. 332—333.
- ⁴⁶ S₄₄, л. 234 г.
- ⁴⁷ Древнейший Тропологий. С. 736.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ См.: Cross F. L. The Oxford Dictionary of the Christian Church. London, 1958. P. 982; Повесть Епифания о Иерусалиме и сущих в нем мест первой половины IX века, изданная, переведенная и объясненная В. Васильевским // ППС. СПб., 1886. Т. 4, вып. 2. С. 206—218.
- ⁵⁰ Памятники древней грузинской агиографической литературы / К изданию подготовили И. Абуладзе, А. Атанелишвили и др.; Под ред. И. Абуладзе. Тбилиси, 1963. Т. 1. С. 41. На груз. яз.
- ⁵¹ Кекелидзе К. История грузинской литературы. Тбилиси, 1960. Т. 1. С. 514—515. На груз. яз.

T. G. Mgaloblishvili

THE OLDEST FEAST «VARDOBA» — «ATENAGENOA»

«Vardoba», «vardobis dye» — the feast of roses widely observed in Asia Minor is connected with the cult of Adonis and Aphrodite.

It was observed in different seasons in different countries, in spring or in summer.

After a study of the oldest liturgical monuments, it is known today that this pagan feast was changed to a commemoration of Bishop Athenogenos (3rd century), and later — by the day of the apostles. In Georgia, «vardoba» — «atenagenoba» was observed on the 98th day after Easter, in the seventh week after Pentecost.

In Armenian practice this feast is known as «vardavar». In the liturgical calendar it is also to be observed on the 98th day after Easter. But, in contradistinction to Georgian practice, in Armenian practice this term meant the Transfiguration and was never associated with the name of St. Athenogenos.

K. Kekelidze and M. van Esbroeck associated the Georgian «vardoba» with the Armenian «vardavar» and conjectured that the word came into Georgian practice in the period of religious unity of Armenians and Georgians. M. van Esbroeck gives a more concrete date stating that the above feast was included in the Georgian heortological cycle in 505 A.D. when the day of St. Athenogenos' martyrdom, July 17th, was the 98th day after Easter.

Taking into consideration the oldest Georgian and Armenian sources and Georgian ethnographic materials, we have concluded that the Georgian «vardoba» and the Armenian «vardavar» have the same source — the great pagan feast of Asia Minor; still, when the Christian religious rites were taking shape each of the above countries altered this feast from its own ideological viewpoint and in accordance with it, included it in its own heortological cycle: in Georgian practice it took shape as «atenagenoba», in Armenia as the Transfiguration. It is characteristic that the substitution of the feast of «atenagenoba» for the Georgian «vardoba» is connected this time too with the Syro-Palestinian tradition and this phenomenon may be dated approximately to the latter half of the 5th century.

ГРЕЧЕСКИЕ РУКОПИСИ А. С. НОРОВА

Среди работ Нины Викторовны Пигулевской, посвященных изучению греческих и восточных рукописей, одним из наиболее важных является исследование и издание текста фрагмента греко-сино-арабской Псалтири, созданной во второй половине IX в., по-видимому, в Лавре св. Саввы близ Иерусалима и попавшей в Россию в 1835 г. вместе с греческими и славянскими манускриптами, которые были приобретены во время путешествия по Св. Земле А. С. Норовым.¹ Это обстоятельство, а также большой интерес Н. В. Пигулевской вообще к деятельности А. С. Норова по изучению истории и культуры Ближнего Востока древнего, средневекового и нового времени² делают вполне оправданной публикацию в сборнике, посвященном 100-летию со дня рождения замечательного русского востоковеда и византиста, статьи о греческих рукописях А. С. Норова.

* * *

Авраам Сергеевич Норов (1795—1869) — выдающаяся фигура в истории русского просвещения, науки и культуры первой половины—середины XIX в.³ Воспитанник Благородного пансиона при Московском университете, участник Отечественной войны 1812 г. (в Бородинском сражении он был ранен и потерял ногу), чиновник различных учреждений (в 1854—1858 гг. — министр народного просвещения, с 1851 г. — председатель Археографической комиссии), А. С. Норов был широко известен современникам как путешественник и исследователь Ближнего Востока. В 1834—1835 гг. он посетил Египет, Нубию, Палестину и Малую Азию, а в 1861—1862 гг. вновь побывал в Палестине и добрался до Синая. Подробные описания этих поездок неоднократно издавались, главным образом еще при жизни автора.⁴ Просвещенному содействию Норова Россия была обязана приобретением у монастыря св. Екатерины Синайского кодекса Библии.⁵

Интерес А. С. Норова к различным памятникам письменности и культуры, его высокое положение и связи, а также наличие средств позволили ему во время этих поездок на Восток приобрести целый ряд славянских и греческих рукописей. Оставляя здесь в стороне рукописи славянские,⁶ мы должны отметить, что

греческие рукописи, вывезенные Норовым из Египта и, больше всего, из Палестины, заметно пополнили тот, скудный еще в первой половине XIX в., фонд греческих рукописных книг, который находился в Петербурге в указанное время в общественных и частных хранилищах.⁷ Если же рассматривать все греческие рукописи, имевшиеся тогда в России, — как манускрипты, постепенно появляющиеся начиная с 1803 г. благодаря усилиям, главным образом, коллекционеров и путешественников (П. П. Дубровский, А. Н. Муравьев, В. П. Орлов-Давыдов),⁸ так и рукописи, находившиеся еще с XVII в. в московской Патриаршей (Синодальной) библиотеке и некоторых собраниях других церковных учреждений,⁹ то рукописи Норова дают начало другому направлению комплектования русских хранилищ греческими манускриптами, а именно направлению палестинскому (точнее, палестинно-египетско-синайскому): эта линия пополнения наших фондов станет затем, после трудов А. Н. Муравьева, но особенно Порфирия Успенского, К. Тишendorфа, Антонина Капустина и отчасти А. И. Пападопуло-Керамевса, почти столь же важной, как и линия балканская (Афон, Метеоры, Македония), утвердившаяся у нас еще через Арсения Суханова и продолженная Дубровским, Орловым-Даниловым, В. И. Григоровичем, П. И. Севастьяновым и др. Нельзя не подчеркнуть и тот факт, что рукописи Норова, постоянно находясь в его частном собрании, стали сразу же после их приобретения доступны всем специалистам и любителям древностей — благодаря их подробному описанию, опубликованному в «Журнале Министерства народного просвещения» уже в 1836 г.¹⁰

Норов не был *страстным* коллекционером рукописей: он приобретал лишь те из них, которые не представляли больше ценности для той или иной библиотеки, причем делал это обязательно с разрешения церковных властей, не стремясь в случае запрета добиться своей цели любым путем. Некоторые попавшие к нему манускрипты являются дарами людей, связанных с ним узами дружбы.

Восстановить греческую рукописную коллекцию А. С. Норова, а также определить место, время и обстоятельства приобретения им той или иной рукописи не составляет труда: во-первых, потому, что все случаи покупки или дарения ему греческих рукописей Норов отмечает в своих опубликованных отчетах о путешествиях по Востоку; во-вторых, потому, что все такого рода заметки легко сопоставляются с описанием большей части его греческой рукописной коллекции, опубликованным в 1836 г.; наконец, потому, что некоторые греческие рукописи Норова имеют на себе его собственноручные записи о времени и месте их приобретения, большинство манускриптов снабжено его экслибрисом; эти рукописи постоянно находились в составе его библиотеки¹¹ и незадолго до смерти владельца были переданы в Румянцевский музей.¹² В настоящее время они находятся в ф. 201 (собр. А. С. Норова) Российской государственной библиотеки в Москве.

Первым греческим кодексом, попавшим в руки Норова, оказалась Псалтирь, текст которой писан мелким унциалом первой трети X в., — ф. 201, № 18 (2). На верхнем поле л. 1 Норовым сделана следующая помета: «Псалтирь. Каир. Дек. 23, 1834 г.

(Куплено в Греческом монастыре)». Таким образом, рукопись приобретена во время путешествия Норова по Египту, когда он, накануне отправления в Св. Землю, находился в Каире и общался с александрийским патриархом Иерофеем и братией Синаеджуванийского подворья (которое Норов называет Греческим монастырем). В своих записках он пишет следующее: «...я имел счастье пользоваться несколько раз усадительными беседами и посещениями патриарха и получил драгоценный дар от здешнего монастыря, это — рукопись Греческой Псалтири IX века».¹³ На основании этих слов можно было бы думать, что древняя Псалтирь была подарком монахов греческого монастыря. Такой вывод подтверждается и другими данными: спустя много лет, в январе 1862 г., Норов вновь оказался в Каире и, прощаясь с александрийским патриархом Иаковом, получил от него в дар греческое рукописное Евангелие, относящееся, по определению К. Тишendorфа, к X в. По этому поводу русский путешественник пишет: «Это уже второй раз, как я уношу из Каира знаменательный дар. В 1835 г. я также был награжден патриархом александрийским рукописным греческим Псалтирем, еще большей древности, ибо он принадлежит к началу IX века».¹⁴

Итак, мы располагаем двумя противоречивыми указаниями на характер приобретения данной рукописи (куплена или подарена), исходящими от самого ее владельца. Примирить их можно, сделав следующее предположение: обратившая на себя внимание Норова и не представлявшая уже для библиотеки Синайского подворья ценности древняя Псалтирь (она не имела переплета) была подарена русскому гостю александрийским патриархом Иерофеем, за что новый ее владелец сделал в монастырь денежный вклад.

При описании рукописи Д. П. Поповым в 1836 г. она была отнесена «к X или даже IX веку». При этом было сделано следующее, небезынтересное для историка греческих рукописных фондов русских хранилищ, примечание: «Эта отлично написанная рукопись древнее всех, имеющихся в Санкт-Петербургской Публичной библиотеке греческих рукописей на пергамене».¹⁵

Спустя четыре месяца к Псалтири, вывезенной Норовым из Каира, присоединились еще 10 греческих рукописей. Завершая свое первое путешествие по Св. Земле, Норов 16 апреля 1835 г. побывал в Лавре Саввы Освященного. Подробный осмотр этой знаменитой в христианской истории обители привел его к Юстиниановой башне. «К немалому удивлению, — пишет путешественник, — я нашел в этой башне нестройную грудку рукописей и книг. С дозволения настоятеля я занялся их разбором с большим любопытством. Я уже сказал, что в самой церкви хранится несколько рукописей; там находятся только те рукописи и книги, которые заключают в себе известнейшие творения святых отцов или церковно-служебные; там они в порядке; но эти, отброшенные и обреченные тлению, пробудили мое сожаление, и я принялся немедленно за работу. Удивление мое превратилось в радость, когда я нашел тут несколько рукописей словенских, на пергаменте, на бомбиidine и на бумаге, я начал откладывать то, что находил примечательного. Из словенских я выбрал все рукописи, сколько было; число их дошло до 15 книг, из которых две — печатные; к ним я прибавил 9 рукописей греческих. Древ-

ность их была для меня несомненна; последствие оправдало мой выбор. Уверясь в бесполезности этих книг для монастыря, я, наконец, приобрел их с благословения митрополита иерусалимского, и, конечно, любители отечественных древностей и библиографии не без любопытства прочтут описание этих приобретений (см.: ЖМНП, 1836, кн. IX и XII). Небольшая библиотека, хранящаяся в церкви, заключает в себе несколько драгоценных рукописей, они все — греческие и письмо многих из них принадлежит VIII, IX и X векам, а может быть, и древнейшим. Из моих рукописей в числе греческих древнейшие две IX века, а из словенских XIII и XIV веков».¹⁶

Если мы обратимся к описанию греческих рукописей, приобретенных Норовым в первом путешествии по Св. Земле, то сможем насчитать не девять (как пишет сам собиратель), а восемь рукописей, вывезенных из Лавры св. Саввы в апреле 1835 г.:

«А. Рукописи на пергамене

№ 2 (20) <...> Григория Богослова речи праздничные и изъяснение повестей и пр. <...> И эта рукопись не позже X в., в лист, писана очень хорошо связными или скорописными буквами, в два столбца <...> Рукопись эта <...> состоит из 220 лл.

№ 3 (21) <...> Симплиция толкование на первую книгу физического учения <...> И эта рукопись может принадлежать к X или XI веку...

№ 4 (22) <...> Рукопись в лист, писанная в два столбца, без общего заглавия, XI или XII века, заключает в себе некоторые Слова Златоуста, Дамаскина, Христофора и Василия, архиепископа Кесарии Каппадокийской <...> всего листов в этой рукописи 87 вместо 312.

№ 5 (23). Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου λόγοι <...> рукопись в 4-ку, из 23 тетрадей различной величины <...> Эта рукопись писана двумя почерками, так что разделяется на две части, из коих первая состоит из первых 14 тетрадей, а вторая — из остальных 9 <...> И ту и другую часть можно полагать между X и XIV веками <...> Всех листов в этой рукописи 174.

№ 6 (24). Вопросы и ответы, или св. отцов рукописи <...> Это есть известное сочинение Анастасия Синайского (Синаита) „Вопросы и ответы о разных духовных предметах...” <...> всего <...> за исключением первых четырех листов, 125 листов <...> Эта рукопись в 4-ку и принадлежать может к XII или XIII веку.

№ 7 (25) <...> Типикон церковного последования святой в Иерусалиме Лавры <...> Рукопись XIII или XIV века, в 4-ку <...> из 126 листов.

В. На бумаге

№ 8 (26) <...> Григория Богослова <...> стихотворения <...> Рукопись не старше XVI в. в 4-ку <...> состоит из 209 лл. ...

№ 9 (27). Χρονογράφος или Σύνοψις ἱστοριῶν... Эта рукопись в лист, писана на новогреческом языке в XVI столетии <...> и, вероятно, в Молдавии...».¹⁷

Однако Норов совершенно справедливо учитывает в качестве отдельной рукописи написанный унциалом отрывок из греко-сиро-арабской Псалтири, который составлял, по крайней мере в первой трети XIX в., дополнение к переплету древнего пергаменного списка «Слов» Григория Богослова (№ 2/20 по нумерации Д. П. Попова): «...в начале рукописи вплетены четыре пергаменные же листа из весьма древней рукописи, VIII в. или даже еще древнейшей Псалтири, на трех языках, на греческом, сирском и арабском...».¹⁸ В составе библиотеки Норова этот фрагмент являлся отдельной единицей хранения.¹⁹

Десятой рукописью, приобретенной Норовым в это время, был полученный им вскоре после посещения Лавры Саввы Освященного сборник, содержащий «Пророчество» Агафангела и «Слово о будущем» Мефодия Патарского (ф. 201, № 28). Эту рукопись подарил русскому путешественнику при отъезде из Иерусалима секретарь иерусалимского патриарха иеромонах Анфим, близко сошедшийся с Норовым и немало помогавший ему в Св. Земле.²⁰

Таким образом, первое путешествие Норова на Восток послужило причиной появления на русской почве 11 греческих рукописей IX—XIX вв. Все они, за исключением последнего сборника пророческих сочинений, были описаны, как указано выше, уже в 1836 г. и тем самым сразу же оказались доступными всему ученому миру.

На протяжении последующих более чем 30 лет жизни Норова греческая часть его рукописной коллекции увеличилась лишь на четыре единицы: Норов, по-видимому, никогда и не стремился к активному собиранию рукописей и всегда довольствовался случайными приобретениями.

Возможно, первым из этих четырех манускриптов попала к Норову небольшая рукописная книжечка, содержащая составленное для А. Н. Муравьева в 1838 г. «Описание Иерусалимского патриархата» (ф. 201, № 29). Автором этого «Описания» является палестинский знакомый Норова, секретарь иерусалимского патриарха Афанасия иеромонах Анфим.²¹ Можно предполагать, что рукопись с самого начала предназначалась Муравьевым для поднесения Норову²² и была вручена последнему вскоре после возвращения Муравьева из своей второй поездки в Палестину.

В 1857 г. Норову были подарены две рукописи поэм Гесиода, в которых греческий текст «Теогонии» и «Трудов и дней» сопровождается подстрочным латинским переводом, выполненным Карлом Гроссхайнрихом (ф. 201, № 30 и 31). На обеих рукописях имеются посвящения переводчика Норову, в одном из томов (№ 30) находится сопроводительное письмо Гроссхайнриха от 10 апреля 1857 г.

Наконец, еще одну греческую рукопись — Четвероевангелие конца XIII—начала XIV в. (ф. 201, № 19; сам владелец вслед за Тишендорфом относил его к X в.) — Норов приобрел во время своего второго путешествия на Восток, продолжавшегося с ноября 1861 г. по январь 1862 г. За это время он побывал на Синае, а также вновь посетил Иерусалим и Каир. Заметим, что ни из монастыря св. Екатерины, ни из Иерусалима, ни из Лавры Саввы Освященного, т. е. из знаменитых хранилищ рукописной книжности, откуда в XIX столетии разными путями не только в

Россию, но и в ряд европейских библиотек попали многие десятки греческих манускриптов, Норов не вывез на сей раз ни одного древнего кодекса, ни одного даже незначительного фрагмента. Весьма характерным для этого собирателя старины было то отношение к рукописям, к возможности их приобретения для собственной коллекции, какое он обнаружил, вновь — после 1835 г. — попав в библиотеку Лавры св. Саввы. «Вспомня жатву рукописей, приобретенных мною здесь в 1835 г., я просил о. Иоасафа провести меня, несмотря на высоту крылец, в ту часть башни Юстиниановой, где были сделаны мною эти приобретения. С радостью увидел я несколько полок с тщательно установленных на них пергаментными и бомбидиновыми рукописными фолиантами; но в этой же комнате, в углу, я заметил целую груду пергаментных листов из неполных разрозненных рукописей. Не смея посягать на достояние монастыря, тщательно охраняемое, я просил позволения заняться нестройною грудой, которая обрекалась на истребление. С разрешения отца игумена я принялся за труд, нашел и приобщил к книгам, помещенным на полках, несколько довольно полных и очень древних рукописей: творений св. Иоанна Златоуста и Василия Великого. Тут же собрал, с желанием приобрести себе, два почти полные Евангелия, но без начала и конца, одно IX, а другое X века приблизительно, также несколько палимпсестных листов с некоторыми другими отрывками из разных сочинений, более или менее древних. Все это составило довольно большой портфель, который я намерен был подвергнуть ученой критике знаменитого библейского филолога профессора Тишендорфа, но труды мои остались для меня напрасны. Отец игумен дарил мне все это с тем только, чтобы я заявил о том патриарху. Я свято исполнил его приказание, но патриарх, у которого я жил, несмотря на его близкую и дружескую связь со мною, заявил мне положительно, что он ни одного листка из привезенных мною рукописей не может мне выдать, будучи обязан хранить неприкосновенно церковное достояние. Всякое возражение с моей стороны было бы неприлично. Я утешился только тем, что все собранное мною было передано в патриаршую иерусалимскую библиотеку и ограждено от разорения».²³

Лишь в Каире, после посещения Синая, накануне отъезда на родину, Норов получил от александрийского патриарха Иакова пергаментную рукопись: «...патриарх пожелал наградить и меня своим благословением, предложив мне настоятельно принять в дар одно из трех рукописных Евангелий, принадлежащих к IX и X векам. Полученная мною драгоценная рукопись принадлежит, по определению знаменитого палеографа Тишендорфа, к X веку».²⁴

Кроме того, патриарх Иаков передал через Норова в дар императрице Марии Александровне «миниатюрное рукописное Четвероевангелие с живописными изображениями. Оно писано в 1272 году схимонахом Акакием, в мире Карп, называющим себя жалким и убогим (οἰκτροῦ καὶ παναθλοῦ). Текст Евангелия, общепринятый в XIII—XIV веках <...> писан мелко, но отчетливо, весьма правильно, хотя с большими словосокращениями. Оно обложено в серебряный позлащенный переплет, где с лицевой стороны изображена Пресвятая Троица, а с другой стороны — герб

Молдавии с обозначением имени молдовалахского воеводы Иоанна Александра (Евангелие это описано епископом Порфирием в 1864 году)». ²⁵ В настоящее время эта рукопись хранится в государственной Оружейной палате в Москве. ²⁶

Итак, коллекция греческих рукописей А. С. Норова состоит из 15 манускриптов. Приведем в заключение перечень этих рукописей с указанием их датировок и наиболее важных (в плане истории этого собрания) кодицилогических особенностей.

1. ф. 201, № 18 (1) (= № 2/20 описания Д. Попова). Греко-сиро-арабская Псалтирь. Вторая половина IX в. Лавра Саввы Освященного. ²⁷ Пергамен, 4 л., 289 × 226 (размер л. 4). Унциал палестинского дукта (греческое письмо). ²⁸ Л. 2 об. — экслибрис Норова. Без переплета (рукопись хранится в папке).

2. ф. 201, № 18 (2) (= № 1/19 описания Д. Попова). Псалтирь. Первая треть (первая половина) X в. Пергамен, 318 л., 139/144 × 110/115. Полуунциал. Л. 1, верхнее поле — помета Норова: «Псалтирь. Каир. Дек. 23, 1834 г. (Куплено в Греческом монастыре)». Л. 318 об. — экслибрис Норова. Без переплета.

3. ф. 201, № 19. Четвероевангелие. Последняя четверть XIII — начало XIV в. Константинополь. Пергамен, 469 л., 174/177 × 112/131. «Скрипторий» Феодоры Раулены. ²⁹ Переплет первоначальный: доски в обрез листов, с желобком, в коричневой коже с тиснением, на верхней доске — шпenny от застёжек. Л. 3 об. — помета Норова: «Благословение Патриарха Иакова Александрийского. В Каире. 10/22 Января 1862 г.». Экслибрис Норова отсутствует.

4. ф. 201, № 20 (= № 2/20 описания Д. Попова). Слова Григория Богослова. Конец XI в. Пергамен, 220 л., 302/7 × 232/7. От переплета XVI в. сохранились лишь половинки досок, примыкающие к корешку. На корешке — наклейка с надписью первой трети XIX в., содержащей название книги, указание на материал для письма (δεβράϊνον, «пергаменная») и номер (κτ' = 28). Такие же наклейки имеются также на рукописях Норова № 21 (δεβράϊνον ξβ'), 22 (3[]'), 23 (номер закрыт более поздней наклейкой), 24 (номер оборван), 25 (δεβράϊνον οδ'), 26 (δεβράϊνον ξζ'), 27 (номер оборван). Поскольку все эти рукописи приобретены Норовым в 1835 г. в Лавре св. Саввы, можно предполагать, что наклейки — результат работы библиотекаря Лавры по организации книгохранилища монастыря незадолго до появления там русского путешественника. ³⁰ Экслибрис Норова отсутствует.

5. ф. 201, № 21 (= № 5/31 описания Д. Попова). Слова Григория Богослова. Начало XIV в. Пергамен, 194 л., 216/22 × 153/8. Три писца: I — л. 1—57 об.; II — л. 58—102 об.; III — л. 103—174 об. I писец примыкает к кругу Димитрия Триклиния, III писец — «скрипторий» Феодоры Раулены. Остатки досок переплета XVI в. Л. 1 — экслибрис Норова.

6. ф. 201, № 22 (= № 8/26 описания Д. Попова). Поэтические сочинения Григория Богослова. XVIII в. Бумага, 214 л., 197 × 142/4. Переплет первоначальный — картон в коричневой коже с тиснением. На внутренней стороне верхней крышки переплета — экслибрис Норова.

7. ф. 201, № 23 (= № 4/22 описания Д. Попова). Слова и поучения отцов церкви. Вторая половина XII в., «скрипторий» Евстафия Солунского. Пергамен, 87 л., 340 × 247. Л. 1 — экслибрис Норова. Без переплета.

8. ф. 201, № 24 (= № 3/21 описания Д. Попова). Симплиций. Комментарии на первую книгу «Физики» Аристотеля. Середина—вторая половина XII в. ³¹ Константинополь. Пергамен, 145 л., 290 × 211. Л. 1 — экслибрис Норова. Без переплета.

9. ф. 201, № 25 (= № 6/24 описания Д. Попова). Анастасий Синаит. Середина XII в. Пергамен, 127 л., 195 × 156. На внутренней стороне верхней крышки переплета — экслибрис Норова. Переплет XVII в. — доски в коричневой коже с тиснением.

10. ф. 201, № 26 (= № 7/25 описания Д. Попова). Типикон Лавры св. Саввы. Вторая половина XIV в. Пергамен, 128 л., 185 × 125. Л. 1 — экслибрис Норова. От верхней крышки переплета сохранилась лишь половина доски.

11. ф. 201, № 27 (= № 9/27 описания Д. Попова). Хронограф 1607 г. Бумага, 285 л., 306 × 217. Л. 1 — экслибрис Норова. Рукопись сохранила первоначальный переплет — доски в обрез листов, с желобком, в коричневой коже с тиснением, следы застёжек. ³²

12. ф. 201, № 28. Сборник пророческих сочинений (Агафангел, Мефодий Патарский). Первая треть XIX в., Иерусалим (писец л. 1—14 — секретарь Св. Гроба Анфим). Бумага, 17 л., 238 × 176/80. Л. 14 — царственная запись писца: Τοῦτο προσφέρεται εἰς τὴν εὐγενεῖαν σου, εὐλαβέσῃται προσκυνῆσαι τοῦ Παναγίου Τάφου κύριε Γκενερὰλ 'Αβράμιε, παρ' ἐμοῦ 'Ανθίμου Γραμματέως τοῦ Παναγίου Ταύρου.

αὐλῆς, ἀπρίλλιου κγ'. Ев 'Ιερουσαλῆμ Переплет первоначальный, картон; на обороте его верхней крышки — экслибрис Норова.

13. ф. 201, № 29. Описание Иерусалимского патриархата. 1838 г. Бумага, 36 л., 225 × 165. Описание составлено для А. Н. Муравьева, о чем свидетельствует надпись на л. 1. Переплет первоначальный — картон, оклеенный мраморной бумагой, кожаный корешок; на обороте верхней крышки переплета — экслибрис Норова.

14. ф. 201, № 30. Гесиод. Теогония. [1857 г.]. Бумага, 52 л. (л. III — сопроводительное письмо К. Гроссхайнриха к А. С. Норову от 10 апреля 1857 г. на французском языке), 221 × 175. Переплет — картон в синем дерматине с тиснением.

15. ф. 201, № 31. Гесиод. Труды и дни. [1857 г.]. Бумага, 34 л., 218 × 176. Переплет — картон в сиреневом дерматине с тиснением.

Примечания

¹ Пигулевская Н. Греко-сиро-арабская рукопись IX в. // ПС. 1954. Вып. 1 (63). С. 59—90, рис. 1—8.

² Под влиянием Н. В. Пигулевской деятельность А. С. Норова привлекла внимание американских исследователей Ф. Г. Ставру и П. Р. Вайсенсела. Последний посвятил Норову свою диссертацию: Weisensel P. R. Avraam Sergeevich Norov: Nineteenth Century russian Traveler, Bureaucrat and Educator. A Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Minnesota, August 1973. P. IV. См. теперь: Weisensel P. R. Prelude to the Great Reforms. Avraam Sergeevich Norov and Imperial Russia in Transition. Minneapolis, 1995.

³ О нем см.: Кудрявцев И. М. Рукописное собрание А. С. Норова // Зап. Отдела рукописей Гос. библиотеки СССР им. В. И. Ленина. М., 1956. Т. 18. С. 48—63; Weisensel P. R. Prelude to the Great Reforms... (с исчерпывающей библиографией); Майкова К. А. Собрание А. С. Норова // Рукописные собрания Гос. библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Указатель. М., 1983. Т. 1, вып. 1. С. 58—67.

⁴ Посмертно были изданы лишь записки второго путешествия на Восток; см.: Иерусалим и Синай: Записки второго путешествия на Восток А. С. Норова / Под редакцией В. Н. Хитрово. СПб., 1878. Библиографию изданий записок о путешествиях Норова см.: Weisensel P. R. Avraam Sergeevich Norov... P. 374—375.

⁵ Подробно см.: Weisensel P. R. Avraam Sergeevich Norov... P. 297—307.

⁶ О них см.: Кудрявцев И. М. Рукописное собрание А. С. Норова. С. 51—53.

⁷ См.: Фонкич Б. Л. П. П. Дубровский и начало коллекционирования греческих рукописей в России // ВВ. 1993. Т. 53. С. 124—138. Там же указана вся имеющая отношение к данному вопросу библиография.

⁸ Кроме указанной в примеч. 7 нашей работы см. также: Фонкич Б. Л. 1) Греческие рукописи В. П. Орлова-Давыдова // ВВ. 1983. Т. 44. С. 117—125; 2) Греческие рукописи А. Н. Муравьева // АЕ за 1984 год. М., 1986. С. 235—247; Fonkich B. L. The Greek Manuscripts of A. N. Murav'ev // Modern Greek Studies Yearbook. 1988. Vol. 4. P. 235—254.

⁹ См.: Фонкич Б. Л. Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. (Греческие рукописи в России). М., 1977.

¹⁰ См.: Попов Д. Описание греческих рукописей, принадлежащих г-ну Норову // ЖМНП. 1836. № 12. С. 409—422. Мы пользуемся корректурным экземпляром этой работы, принадлежащим Отделу рукописей РГБ и имеющим отдельную пагинацию (с. 1—14).

¹¹ В конце своей жизни Норов выпустил первую часть (из трех предполагавшихся) каталога своей библиотеки: Библиотека Авраама Сергеевича Норова (Bibliothèque de M^r Abraham de Noroff). Часть I. СПб., 1868. В этом томе кратко описаны 10 (а фактически — 11) греческих рукописей его коллекции: р. 12 (№ 74, 77), 14—15 (№ 96), 114 (№ 255), 153—158 (№ 38—40, 47), 162—163 (№ 77), 179—180 (№ 191). Таким образом, по крайней мере эти манускрипты находились в библиотеке Норова с момента их приобретения до конца его дней. Остальные, не указанные здесь, рукописи должны были войти в последующие тома каталога библиотеки.

¹² См.: Майкова К. А. Собрание А. С. Норова. С. 62—63.

¹³ [Норов А. С.] Путешествие по Египту и Нубии в 1834—1835 г. Авраама Норова. 2-е изд. СПб., 1853. С. 299.

- 14 Иерусалим и Синай... С. 131.
- 15 Попов Д. Описание греческих рукописей... С. 1—2.
- 16 См.: Норов А. Путешествие по Святой Земле в 1835 году. 2-е изд., доп. СПб., 1844. Часть вторая. С. 59—60 (= Путешествия А. С. Норова. Т. 4. Путешествие по Святой Земле в 1835 году Авраама Норова. Часть II. 3-е изд., доп. СПб., 1854. С. 60—61).
- 17 См.: Попов Д. Описание греческих рукописей. С. 2—14.
- 18 Там же. С. 3—4.
- 19 См.: Библиотека Авраама Сергеевича Норова. Р. 12, № 74.
- 20 См.: Норов А. Путешествие по Святой Земле в 1835 году. Часть вторая. С. 106; см. также: Там же. Часть первая. СПб., 1844. С. 214, 217.
- 21 См.: Фонкич Б. Л. Греческие рукописи А. Н. Муравьева. С. 241, 246.
- 22 По-видимому, именно поэтому Муравьевым была заказана для себя копия текста (РГБ, ф. 188, к. 10, № 30); см.: Фонкич Б. Л. Греческие рукописи А. Н. Муравьева. С. 241, 246.
- 23 См.: Иерусалим и Синай... С. 51—52.
- 24 Там же. С. 131.
- 25 Там же.
- 26 См.: Фонкич Б. Л. Греческие рукописи советских хранилищ // *Studia codicologica* / Ed. K. Treu. Berlin, 1977. S. 193.
- 27 Подробно см. работу Н. В. Пигулевской, указанную в примеч. 1.
- 28 Об этом см.: Fonkič B. L., Poljakov F. B. *Paläographische Grundlagen der Datierung des Kölner Mani-Kodex* // *Byzantinische Zeitschrift*. 1990. Bd 83. S. 22—30.
- 29 См.: Fonkič B. L. *Scriptoria bizantini. Risultati e prospettive della ricerca* // *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, n. s. 17—19 (XXVII—XXIX), 1980—1982. P. 114. К. Трой ошибочно относит эту рукопись к X—XI в., см.: Treu K. *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments in der UdSSR. Eine systematische Auswertung der Texthandschriften in Leningrad, Moskau, Kiev, Odessa, Tbilisi und Erevan*. Berlin, 1966. S. 309—311.
- 30 На эти наклейки обратил внимание уже Д. Попов, см.: Попов Д. Описание греческих рукописей... С. 4—13.
- 31 См.: Harlfinger D. *Einige Aspekte der handschriftlichen Überlieferung des Physikkomentars des Simplicius* // *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque international de Paris (28 Sept.—1 Oct. 1985)* / Édité par I. Hadot. Berlin; New York, 1987. S. 269.
- 32 О рукописи см.: Лебедева И. Н. Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы. Л., 1968. С. 48. (ПС. Вып. 18/81).

B. L. Fonkitch

L'étude de l'histoire de la collection de manuscrits grecs (15 manuscrits du IXe—XIXe siècle), rassemblés en 1834—1835 et 1861—1862 par A. S. Norov pendant ses voyages en Orient Chrétien.

МАТЕРИАЛЫ К ИСТОРИИ РУКОПИСНЫХ СОБРАНИЙ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

Важным элементом описания как отдельных рукописей, так и целых коллекций Н. В. Пигулевская считала выяснение их происхождения, истории их складывания и бытования.¹ Приводим здесь имеющиеся на этот счет в нашем распоряжении свидетельства, не учтенные в существующих каталогах.

1. Одним из наименее известных и изученных является небольшое (18 единиц?) собрание греческих рукописей библиотеки Санкт-Петербургского университета. Как уже отмечено автором единственного обзора, о нем нет упоминаний ни в каталоге Е. Э. Гранстрем, ни в справочнике Марселя Ришара, не сохранилось также никаких актов о поступлении рукописей в библиотеку университета (хотя ясно, что «основное ядро рукописного фонда библиотеки сложилось еще в дореволюционный период преимущественно за счет пожертвований и покупок»).² По данным М. Ф. Тонберг, большая часть рукописей — позднейшего (XVII—XIX вв.) происхождения, содержат по преимуществу тексты церковных служб-аколуфий различным святым, шесть из этих рукописей, судя по владельческим пометам, происходят из библиотеки афинского коллекционера Григория Бурниаса (см., например, описание кодекса № 10: «Служба чудотворцу Власию, архиепископу Севастийскому, читается 11 февраля. XIX в. Записи писца: ἐξ ἀρχαίου χειρογράφου ἀντίγραφον. Ἀνήκον εἰς τὴν βιβλιοθήκην Γρηγορίου Μλουρνιά. „Копия с древней рукописи. Принадлежит библиотеке Григория Бурниа“. Ниже следует подпись владельца с указанием места и даты: „В Афинах 6 декабря 1886 г.“. Это вторая рукопись, переписанная специально для библиотеки Бурниа. К сожалению, личность его выяснить не удалось. Можно предположить, что он был собирателем рукописей и книг и жил в Афинах в конце XIX в. Несомненно, он коллекционировал и церковно-служебные рукописи. Вследствие нехватки интересующих его текстов он имел их копии, переписанные от руки по его заказу. В нашей коллекции Бурниа принадлежит шесть рукописей: одна — XVII в., две — XVIII в., и три — XIX в.»»³

Все эти наблюдения предстоит еще проверить непосредственно по рукописям (мне, в частности, осталось неясным взаимоотношение записей писца и владельца). Пока что отмечу одно важное открытие М. Ф. Тонберг: когда ее статья уже находилась в наборе, ей удалось обнаружить по путеводителю Архива РАН имя Григория Бурния среди корреспондентов известного отечественного ученого-эллиниста Виктора Карловича Ернштедта (1854—1902).⁴ Мне неизвестно, обращалась ли М. Ф. Тонберг к бумагам В. К. Ернштедта с целью найти нужный документ и прояснить для себя вопрос о Григории Бурниасе (судя по листу использования — нет): если не ошибаюсь, никаких публикаций у нее больше не было. Между тем нами найден этот документ (я благодарю за помощь в этом деле И. В. Кулину) — письмо Григория Бурниаса к В. К. Ернштедту, к сожалению, недатированное (конверт отсутствует), составленное на неважном французском языке, которое гласит:⁵

Monsieur!

J'ai reçu votre lettre et je m'empresse de me conformer d'après vos instructions en vous envoyant sous enveloppe le catalogue d' ἀκολουθίων et manuscrits.

Les livres d' ἀκολουθίων montent en 167 et contient (sic!) plus de 200 d' ἀκολουθίων. Les manuscrits sont 36 dont les deux sur membrane et les restes sur des différents papiers anciens.

Notez bien pourtant, Monsieur, que ces manuscrits m'ont été demandés par la bibliothèque de Paris, mais mon désir était et sera pour toujours pour ma nation de mon dogme et pour plus d'assurance je vous envoie sous enveloppe sa lettre.

Je m'empresse aussi de vous offrir pour Vous et pour votre nation dont j'estime comme ma propre nation mes profonds (sic!) salutations. Je vous salu (sic!).

Gregoir (sic!) Bourgnas.

P. S. Je crois que le prix des manuscrits et ἀκολουθίων pour 1500 roubles n'est pas exagéré.

Перевод: «Мсье! Получил Ваше письмо и спешу, сообразуясь с Вашими наказами, послать (Вам) в этом конверте (?) каталог аколупий и рукописей. Книги с аколупиями достигают 167 штук и содержат более 200 аколупий. Рукописей — 36, из них две на пергамене, остальные — на различных сортах старинной бумаги.

Заметьте все же, мсье, что эти рукописи уже запрашивались Парижской Библиотекой, но моим желанием было и будет всегда (трудиться на благо) моей православной страны, а для большего заверения я посылаю (Вам) в этом же конверте (?) ее (т. е. Парижской Библиотеки? — И. М.) письмо.

Спешу также передать мои искренние приветы Вам и Вашей стране, которую я чту как свою собственную.

Приветствую Вас. Григорий Бурниас.

PS. Полагаю, что цена рукописей и аколупий в 1500 рублей не преувеличена».

Итак, должен был бы существовать где-то каталог (скорее всего, рукописный), который все поставил бы на свое место. Пока что приходится ограничиваться предположением, что В. К. Ернштедт выбрал по присланному каталогу нужные ему рукописи и приобрел их, передав их позднее в библиотеку родного университета.

2. Известное само по себе и квалифицированно описанное И. Н. Лебедевой⁶ собрание греческих рукописей, принадлежавшее нашему выдающемуся литургисту Алексею Афанасьевичу Дмитриевскому (1856—1929), а ныне хранящееся в Рукописном отделе Библиотеки РАН, также нуждается в объяснении с точки

зрения истории его приобретения Библиотекой и его оценки. Е. Э. Гранстрем считала это собрание «мало интересным по составу, так как в нем преобладают рукописи XVIII в. богословского содержания; имеются несколько книг для записи треб, отпавлявшихся священниками каких-то церквей. Наиболее ценным в этом собрании представляется сборник XVIII в. (№ 19), написанный на пергамене».⁷ Но вот в нашем распоряжении находится документ, содержащий более развернутую и взвешенную оценку собрания Дмитриевского, — составленный по просьбе заведовавшего Рукописным отделением БАН Всеволода Измайловича Срезневского (1867—1936) Владимиром Николаевичем Бенешевичем (1874—1938) и адресованный директору БАН акад. С. Ф. Платонову (1860—1933) отзыв о ценности собрания рукописей и книг Дмитриевского, датированный 5 апреля 1926 г. Документ хранится в фонде С. Ф. Платонова в Российской национальной библиотеке Петербурга (Отдел рукописей, ф. 585, д. 763) и представляет собою машинописный текст, 1-й и 2-й экземпляры, каждый на двух страницах, причем первый экземпляр правлен (чернилами и карандаш), датирован и подписан рукой самого В. Н. Бенешевича. Публикуем текст именно по этому первому экземпляру.

Директору Библиотеки Академии Наук СССР.

Согласно просьбе Вс. Изм. Срезневского, представляю свой отзыв о ценности собрания рукописей и книг проф. А. А. Дмитриевского. Собрание проф. А. А. Дмитриевского, переданное им уже в Академию наук для рассмотрения, заключает в себе:

1. Рукописи:

- а) греческие в составе 12 отдельных отрывков и 21 более или менее полных кодексов;
- б) грузинской рукописи пергаменный отрывок;
- в) славянские и русские в составе 13 отдельных отрывков и 16 более или менее полных кодексов.

2. Документы разнообразного содержания.

3. Печатные книги:

- а) старопечатные греческие, латинские и славянские;
- б) новой печати греческие, латинские и русские.

Кроме того, по устному заявлению проф. А. А. Дмитриевского, сделанному им мне в руководство для полноты и точности осведомления, в состав продаваемого собрания входят не теперь, но после его смерти все собранные им документы, печатные книги и рукописи, хранящиеся ныне в его квартире и осмотренные мною по его желанию; две эфиопские рукописи уже поступили в Азиатский Музей, как принадлежавшие к составу библиотеки акад. Б. А. Тураева, хотя на деле они принадлежат А. А. Дмитриевскому. Научная ценность отдельных частей собрания очень разнообразна. Самой ценной частью должны быть признаны:

А. Греческие рукописи, среди которых ряд пергаменных листов могут быть отнесены к IV—IX векам и интересны для палеографов, но особенно важны кодексы:

- 1) греческо-арабская триодь 1405—1407 годов такой редакции, которая проф. А. А. Дмитриевским встречена еще только в двух списках Синайской библиотеки;
- 2) устав Савв<инского> монастыря 1588 г.;
- 3) пергаменный сборник из рукописей XV, X и XII веков, содержащий, между прочим, своеобразные *χρονογραφία* и *χρονογραφος νέος*;
- 4) устав Савв<инского> монастыря пергамен. XIII века, представляющий редакцию этого устава в первоначальном его виде и содержащий в конце дневник неизвестного, XVII века;
- 5) чрезвычайно важный для истории византийской литературы список устава XIV в., содержащий указание имен авторов поэтич. произведений IX—XIII веков;
- 6) два т. наз. покаянных номоканона XVII в. и 1722 г., содержащие много важных данных для истории быта;
- 7) прочие рукописи имеют значение для палеографии и для истории обрядовой жизни греч. Востока.

Б. Чрезвычайно интересны и документы:

1) Переписка известного в Палестине архимандрита Антонина (Капустина) за 1834—1877 гг.

2) Подлинный устав Нежинского греческого братства и документы, связанные с историей этого братства.

3) Деловая переписка одной бегло-поповской общины, живо характеризующая нравы и быт половины XIX века.

В. Наконец, не меньшую важность имеют и печатные греческие книги, среди которых есть много редчайших изданий XVI—XIX веков; некоторые из этих книг я напрасно искал в течение многих лет по библиотекам Европы и у букинистов; обыкновенно это небольшие брошюры, скоро исчезающие из виду даже в местах своего появления.

Что касается славянских рукописей, то тут интересны только отдельные листы, вырванные из древних, может быть, ныне уже совсем погибших кодексов. Целные же рукописи таковы, что ни сами по себе, ни для собрания Академии наук они выдающегося научного интереса не представляют. Гораздо лучше состав печатных русских книг, среди которых много важного для науки материала, и найдутся полезные дополнения даже и для Библиотеки Академии наук.

Очень трудно определить денежную стоимость собрания. В отношении к греческим рукописям можно было бы составить представление о ценах по каталогам К. Hiersemann, O. Harrassowitz и J. Вагг, уменьшив их раз в 10; но у этих книгопродавцов предлагаются рукописи, бьющие на эффект и в то же время обыкновенно в научном отношении мало значащие, иногда едва ли больше, чем хорошая фотография с любого лицевого евангелия XI—XII веков. По отношению к ненарядным рукописям цены совсем другие, но их приходится уменьшать не в 10 раз, а в 2—3. Но особенные трудности при оценке вызываются тем, что некоторые рукописи, все документы и ряд книг являются не только вообще редкими, но и уникальными, и что в состав продаваемого собрания входят очень ценные материалы, находящиеся еще пока на квартире проф. А. А. Дмитриевского. Могу, однако, с уверенностью признать, что предлагаемое проф. А. А. Дмитриевским собрание не уступает по ценности тому, которое было куплено Российской Публичной библиотекой у А. И. Пападопуло-Керамевса за 5000 рублей и ныне описано мною. Поэтому я признал бы цену в 5000 за собрание профессора А. А. Дмитриевского несколько не преувеличенной, а скорее, может быть, даже и преуменьшенной.

5/IV — 1926.

В. Бенешевич.

Конечно, и в этом случае все эти данные нужно сопоставить с «живыми» рукописями, о которых идет речь в отзыве В. Н. Бенешевича, что пока не входит в задачу данных «записок». Отмечу лишь, что вопрос о передаче коллекции Дмитриевского Рукописному отделу БАН был тесно связан с спорным вопросом о внедрении в помещение БАН Русско-Византийской комиссии и об образовании в составе БАН Кабинета византиноведения (1925—1927). Спор (с взаимными жалобами в Президиум АН) велся, собственно говоря, между главой Русско-Византийской комиссии академиком Ф. И. Успенским, настаивавшим на «отводе» особого помещения для комиссии (ученым секретарем этой комиссии был В. Н. Бенешевич), и директором БАН академиком С. Ф. Платоновым, соглашавшимся на образование Кабинета только «в составе БАН» и на «кредиты БАН».⁸ В бумагах Платонова сохранилась его собственноручная записка (есть и ее машинописная копия) по поводу заявления Ф. И. Успенского в заседании Историко-Филологического отделения АН от 13 апреля 1927 г. о приобретении собрания книг и рукописей Дмитриевского, которая гласит: «В данном случае покупки собрания А. А. Дмитриевского и в других подобных, Библиотека была обязана высказывать свои соображения не только о ценности приобретаемого, но и о целесообразности приобретения. С этой точки зрения Библиотека в докладе Президиуму и указывала, что

предлагаемое к покупке собрание имеет очень важное значение для отдела или Кабинета византиноведения <...> Приобретать — наряду с прочими книжными и рукописными ценностями — такой материал, какой мог бы служить целям византиноведения, Библиотека по мере возможности будет. Собрание проф. Дмитриевского является в этом отношении ценнейшим приобретением» (27 апреля 1927 г.).⁹

3. Интерес представляют не только «аллографичные» греческие рукописи из коллекции А. А. Дмитриевского, но и его собственные знаменитые «автографы» — списанные им тексты целых рукописей, в частности для IV тома (до сих пор неопубликованного) его «Описания литургических рукописей». Все эти списки хранятся теперь в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки в составе архива А. А. Дмитриевского (ф. 253, д. 281) и вызывают к себе пристальный интерес исследователей,¹⁰ так как в некоторых случаях содержат тексты ныне утраченных рукописей. В данном случае мы снова даем слово В. Н. Бенешевичу, который, будучи в 20-е гг. теснейшим образом связан с А. А. Дмитриевским (он даже унаследовал его должность в Российском Палестинском обществе — ученый секретарь), первым ознакомился с содержимым архива ученого и немало способствовал приведению его в порядок.

Сотрудничая в 30-е гг. с редколлегией мюнхенского журнала «Byzantinische Zeitschrift», В. Н. Бенешевич, среди прочих материалов, послал в 1935 г. в адрес Франца Дэльгера (ответственного редактора журнала) и составленную им на немецком языке заметку об этих материалах А. А. Дмитриевского.¹¹ В ней он сообщает биографические сведения о Дмитриевском, данные о составе и судьбе его рукописи, дает детальный список рукописей, тексты которых были списаны Дмитриевским, высказывает предположение о том, что «невежественные соседи по квартире стали хозяйничать после смерти бедного и одинокого ученого по-своему, а оба тома (т. е. тома IV и V подготовленных к печати Евхологиев. — И. М.) при этом погибли. Они разделили судьбу исключительно богатого материалами собрания почтенного А. Пападопуло-Керамевса, вдова которого все это сожгла».

Автору этих строк уже приходилось публиковать свидетельства В. Н. Бенешевича о гибели архива А. И. Пападопуло-Керамевса,¹² и мне доставляет удовольствие констатировать, что в случае с А. А. Дмитриевским он ошибся: по крайней мере указанные в его заметке рукописи Дмитриевского сохранились и ждут своего скорейшего опубликования. Что же касается самой заметки В. Н. Бенешевича, то она не была опубликована на страницах «Byzantinische Zeitschrift», для которых предназначалась, и из письма Франца Дэльгера от 27 декабря 1935 г. мы узнаем — почему. «Благодарю за очень полезную заметку о наследии Дмитриевского, — пишет Дэльгер. — Я сам всегда удивлялся тому, что творчество этого человека не нашло подлинного отзвука в ученом мире. В то же время — Вы ведь знаете, что мы все совершенно недостаточно информированы о судьбе русских византинистов. И сегодня приводить ad hoc заметку с воспоминаниями о Дмитриевском я бы не считал правильным; возможно, когда-нибудь представится случай вспомнить о нем с помощью (Вашей?) заметки».¹³

Поскольку случай такой нам представился, то мы и приводим текст заметки В. Н. Бенешевича (перевод излишен, так как о содержании ее сказано достаточно). Текст воспроизводится со всеми особенностями автора.

Dmitrievskij A. A. Beschreibung der liturgischen Hss, welche in den Bibliotheken des orthod. Orients aufbewahrt werden. Bd IV Theil II: Εὐχολογία. Bd V: Süd-slavisches Euchologium.

Der Vf. (geb. am 11 März 1856, gest. am 8. Aug. 1929) hatte beide dicke Bände druckfertig schon lange vor 1928 gehabt als ich dieselben zum letzten Mal sah. Alle Bemühungen, das wissenschaftlich hoch wichtige Werk im Druck erscheinen zu lassen, blieben resultatlos, und um den etwaigen Fortsetzen seiner Arbeit nützlich zu sein, hat der greise Forscher die Gelegenheit benutzt, der von seinen Freunden u. Schülern zusammengestellten Bibliographie seiner Werke einen Nachtrag hinzuzufügen, wo er die für beide Bände benutzten Hss verzeichnet, leider ohne Angabe der excerptierten Stücke; die Reihenfolge der Hss wird durch ihr Alter bestimmt; ich zähle sie hier um Raum zu sparen, nach den Bibliotheken auf. Bd. IV. Teil II. griech. Hss: Paris. Coisl. 214, 324, 326, 328, 330, 347, 349, 362, 367, 392, 410, 412, 1152; du fonds gr. 393; du suppl. gr. 1084; Barber. III 48 (79), 64 (80), 112, 109 (416), 104, 25 (302); Cryptoferr. Γβ III 30, I 28, II; Corsin. 41 E 31; Vindob. 256; Venet. 547; Athoi Athanas. B 22, 33, 34, O 149; Hieros. Metoch. 134 (593), 355; Hieros. Patr. 68, 110, 205, 352, 375, 377; Trapezunt. Περὶ στέρπα 10; 4 eigene Hss des Vf.'s, welche jetzt teils in den Öffentl. Staatsbibliothek teils in der Bibl. der Ak. d. Wiss. sich befinden. Bd. V. slav. Hss: Sinait. 5, 12, 13, 15, 16, 17, 30, 158; Athoi Chiland. 5, 98, 119, 149, 265; Παύλου (dessen Hss sämtlich verbrannt sind) 47, 72, 76, 77, 148, 149, 222, 273; der Univ.-Bibl. in Odessa 126; der Öff. Staatsbibl. in Lgr. 102, und der Sammlungen des Archimandr. Antonin (Kapustin) in derselben Öff. Staatsbibl. und des Vf.'s in der Bibl. der Ak. d. Wiss. Dieses Verzeichniss ist aber nicht vollständig, denn ich selbst habe z.B. Auszüge aus den verbrannten Turiner Hss gesehen.¹⁴

Nun ist die Suche nach beiden Bänden in dem Nachlass D's bis jetzt resultatlos geblieben; da seine Papiere in die Öff. Staatsbibliothek und in das Archiv der Ak. d. Wiss. in einem verwahrlosten Zustand gelangten, so ist es anzunehmen, dass die unwissenden Zimmernachbarn nach dem Tode des armen einsamen Forschers nach ihrer Art gehaust haben, und beide Bände dabei zugrunde gegangen sind. Sie haben das Schicksal der überaus reichen Materialiensammlung des hochverdienten A. Papadopoulos-Kerameus geteilt, dessen Witwe sie alle verbrannt hat.

W. Beneszewicz.

Примечания

¹ См., например: Пигулевская Н. В. Ближний Восток. Византия. Славяне. Л., 1976. С. 164 и след. Существенным недостатком каталогов считает отсутствие истории собрания и Б. Л. Фонкич. См. его рецензию на каталог рукописей БАН: ВВ. 1977. Т. 38. С. 216.

² Тонберг М. Ф. Греческие рукописи Библиотеки им. М. Горького Ленинградского ордена Ленина Государственного университета им. А. А. Жданова // ВВ. 1971. Т. 31. С. 128. В последний момент выявились новые важные материалы, связанные с происхождением этой коллекции. Они будут рассмотрены отдельно (предположительно в 58-м томе «Византийского временника»).

³ Тонберг М. Ф. Греческие рукописи... С. 130.

⁴ Там же. Примеч. 9 (со ссылкой на: Архив АН СССР. Обзорные архивных материалов. М.; Л., 1959. Т. 4. С. 214).

⁵ Архив РАН (СПб. филиал), ф. 733, оп. 2, д. 32, л. 1.

⁶ Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. Т. 5: Греческие рукописи / Сост. И. Н. Лебедева. Л., 1973.

⁷ Гранстрем Е. Э. Греческие рукописи Библиотеки Академии наук СССР // Исторический очерк и обзор фондов рукописного отдела Библиотеки Академии наук. М.; Л., 1958. С. 273.

⁸ Материалы по этому вопросу также хранятся в Рукописном отделе РНБ (ф. 585, д. 750, 20 л.).

⁹ Там же, л. 17—18 (автограф С. Ф. Платонова); л. 16 (машинописная копия).

¹⁰ См., например: Arranz M. Les archives de Dmitrievsky dans la bibliothèque d'Etat de Leningrad // *Orientalia Christiana Periodica*. 1974. Vol. 40. Fasc. 1. P. 61—83; о. Михаил Арранц. А. А. Дмитриевский: из рукописного наследия // *Архивы русских византинистов в Санкт-Петербурге* / Под ред. И. П. Медведева. СПб., 1995. С. 120—133.

¹¹ Черновик статьи сохранился в бумагах В. Н. Бенешевича: Архив РАН (СПб. филиал), ф. 192, оп. 3, д. 87, л. 135—136.

¹² Медведев И. П. Неожиданный Бенешевич: заметки по материалам архива ученого // ВВ. 1994. Т. 55 (80). С. 30—31. К моим словам о том, что «Бенешевич прав, не снимая и с себя вины за эту утрату, так как вдова Пападопуло-Керамевса, судя по всему, ставила вопрос о судьбе архива ученого», добавлю: Елена Георгиевна Масленникова обращалась с этим вопросом не только к В. Э. Регелю, но, несомненно, и к В. Н. Бенешевичу. В примечании к составленному им списку трудов Пападопуло-Керамевса Бенешевич сам подчеркивает, что «некоторые материалы из архива П.-К., собранные в хронологическом порядке и переплетенные в несколько толстых томов <...> наследницей покойного Е. Г. Масленниковой были предоставлены в мое распоряжение» (Бенешевич В. Н. Список трудов А. И. Пападопуло-Керамевса. Пг., 1915. С. 3, примеч. 1). Наверняка были и разговоры о судьбе архива в целом.

¹³ Архив РАН (СПб. филиал), ф. 192, оп. 2, д. 62, л. 26: «Ich habe mich selbst immer gefundert, dass das Werk dieses Mannes in der fachgenössischen Welt kein rechtes Echo gefunden hat. Indessen, Sie wissen ja, dass wir das Schicksal der russischen Byzantinisten allesamt ganz ungenügend unterrichtet sind. Heute noch *ad hoc* eine Erinnerungsnotiz an Dm. zu bringen, würde ich nicht für richtig halten; vielleicht ergibt sich einmal eine Gelegenheit anmerkungsweise an ihn zu erinnern».

¹⁴ В. Н. Бенешевич не мог еще знать, что в копии Дмитриевского (ОР РНБ, ф. 253, д. 281) также сохранится знаменитый Cod. Dresden (104) (XI в.), содержащий в форме служебного «Апостола» фактически третью редакцию «Типика Великой Церкви» и практически полностью утраченный (безнадёжно изувеченный огнем при пожаре) в годы второй мировой войны.

I. P. Medvedev

LES MATERIAUX POUR SERVIR À L'HISTOIRE DES COLLECTIONS DES MANUSCRITS DE S.-PÉTERSBOURG

L'article est consacré à la publication de quelques documents, inconnus jusqu'ici, des archives de St.-Petersbourg qui peuvent servir [à] l'histoire des collections des manuscrits de notre ville, à savoir: 1) Une lettre d'un collectionneur d'Athènes de la fin du 19-e s. Grégoire Bourgnias, adressées aux prof. de l'Université de St.-Petersbourg V. K. Ernsted (1854—1902) qui jette quelque jour à l'origine de la collection mal étudiée des manuscrits grecs de cette Université; 2) Un mémoire de V. N. Beneševič (1874—1938) avec l'estimation de la collection des manuscrits du prof. A. A. Dmitrievskij (1856—1929) à l'occasion de son achat par la Bibliothèque de l'Académie des Sciences en 1926; 3) Une autre notice de V. N. Beneševič, destinée pour la «Byz. Zeitschrift» mais restée non publiée, sur les fameux «autographes» du A. A. Dmitrievskij, c'est-à-dire ses copies des manuscrits grecs entiers, y compris ceux qui sont perdus aujourd'hui.

КОПТСКАЯ РУКОПИСЬ ПФИВ С 880 С ОТРЫВКАМИ ИЗ ЕВАНГЕЛИЙ ОТ ЛУКИ И ОТ ИОАННА

История небольшого собрания коптских письменных памятников Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения (ПФИВ) восходит еще к 1837 г., когда в тогдашний Азиатский музей поступили три рукописи (С 876, В 1236, В 1237; здесь и далее указываются шифры, под которыми рукописи хранятся в Рукописном отделе) из собрания графа Сухтелена. Как свидетельствуют арабские записи, снабженные французским переводом, на приклеенных к ним листах, прежде они принадлежали униатскому копто-эфиопскому подворью Св. Стефана в Ватикане, куда их пожертвовал Nessim Abou Bescharit El Niccaseh.

Через 60 лет у А. И. Пападопуло-Керамевса было куплено пять рукописей (А 510, А 511, В 1238, В 1239, С 877).

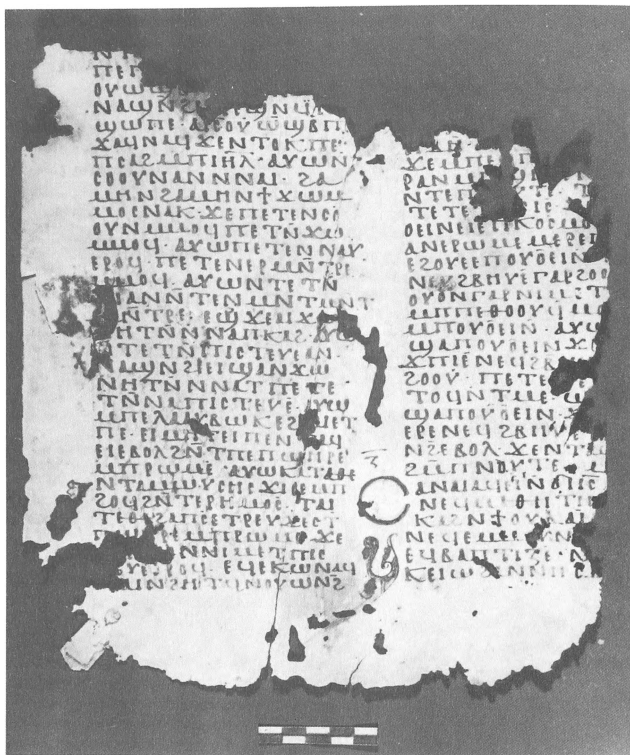
После кончины О. Э. Лемма в 1918 г. его бумаги, в том числе три пергаменных листка с отрывками из Лекционария на коптском языке,¹ были переданы в архив Азиатского музея (Архив Лемма, ф. 35, № 62/808). А после кончины Б. А. Тураева в 1926 г. в Азиатский музей перешла его коллекция коптских папирусов (П 3-17, письма и документы), изданных П. В. Ернштедтом в 1930 г.²

12 памятников — папирусные и бумажные фрагменты (А 127, А 183, А 185—188, А 263—267) и два пергаменных листа (П 21) были переданы в Ленинградское отделение Института востоковедения из Государственного Эрмитажа. Семь из них, происходящих из коллекции Н. П. Лихачева, были также изданы П. В. Ернштедтом (А 127, А 267, П 21, А 187, А 185, А 183, А 186).³

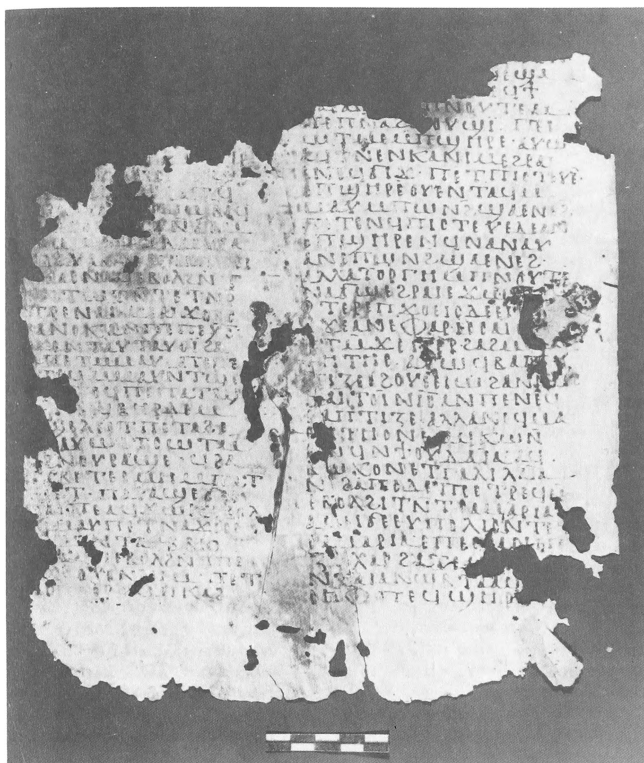
Происхождение трех рукописей (С 878, С 879, С 880) не зафиксировано. Возможно, они тоже из наследия О. Э. Лемма, поскольку на обратной стороне первой крышки переплета С 878 стоит его роспись.

Итак, всего в собрании ПФИВ 40 коптских письменных памятников. Из них 12 богослужебных рукописей на бумаге (А 510 и 511, В 1236—1239, С 876—879, 2 из архива Лемма), описанных Б. А. Тураевым;⁴ 20 документальных (документы и письма); 18 на папирусе (П 3—17, А 263, А 264, А 127), 2 на бумаге (А 266, А 267); 4 фрагмента неопределимого содержания: 1 папирусный (А 265) и 3 бумажных (А 183, А 185, А 188); 2 листа из перга-





Факсимиле рукописных отрывков.



Факсимиле рукописных отрывков.

(1) α) ΕΝ[ΜΕΕΥΕ ΑΛΕ ΕΖΡΑΙ]
 ΕΧῼ [ΠΕΤΝΖΗΤ· ΑΝΑΥ]
 ΑΝΑΒΙΧ [ΜΝ ΝΑΟΥΕΡΗ]
 ΤΕ· ΧΕ ΑΝ[Ο]Κ ΠΕ· ΒΟΜ
 ΒΕΜ ΕΡΟΙ ΝΤΕΤῼΝΑΥ
 ΧΕ ΜῼΤΕ Πῼ ΚΑC ΖΙ
 CΑΡῶ· ΚΑΤΑ ΘΕ ΕΤΕΤῼ
 ΝΑΥ ΕΡΟΙ ΕΟΥΕΝ ΟΥΟΝ
 ΜΜΟΙ· ΑΥΩ ΝΤΕΡΕΥ
 ΧΕ ΠΑΙ ΑΥΤΟΥΔΟΥ Ε
 ΝΕΥΒΙΧ Μῼ ΝΕΟΥΕ
 ΡΗΤΕ· ΕΤΕΙ ΔΕ ΕΥΑΠC
 ΤΕΙ ΕΒΟΛ Ζῼ ΠΡΑΥΕ·
 ΑΥΩ ΕΥΡ ΨΗΡΕ· ΠΕ
 ΧΑΥ ΝΑΥ ΧΕ ΟΥΕΝΤῼ
 Τῼ ΛΑΑΥ ΝΒΙΝΟΥΩΜ
 ΜΠΕΙΜΑ· ΝΤΟΥ ΔΕ
 ΑΥΤ· ΝΑΥ ΝΟΥΨΑΤΕ
 ΝΤΒΤ ΕCΒΗC· ΑΥΧΙΤC
 ΔΕ ΑΥΟΥΟΜC ΜΠΕΥῼ
 Τῶ ΕΒΟΛ· ΠΕΧΑΥ ΔΕ
 ΝΑΥ ΧΕ ΝΑΙ ΝΕ ΝΑΨΑΧΕ
 ΝΤΑΙΧΟΥ ΝΗΤῼ
 ΧΙΝ ΕΙΨΟΟΠ ΝΜῼΤῼ
 ΧΕ ΖΑΠC ΕΤΡΕΥΧΩΚ
 ΕΒΟΛ ΝΒΙ ΝΕΤCΗΖ ΤΗ
 ΡΟΥ Ζῼ ΠΝΟΜΟC Μ
 ΜΩΥCΗC Μῼ ΝΕΠΡΟ
 ΦΗΤΗC· ΑΥΩ ΝΕΨΑΛ
 ΜΟC ΕΤΒΗΝΤ· ΤΟΤΕ
 β) ...
 ΜΠΕΡ[ΗΤ ΜΠΔΕΙΩΤ]
 ΕΖΡΑΙ ΕΧΩ[ΤΝ· ΝΤΩ]
 ΤΝ ΔΕ ΖΜΟΟ[C ΖΝ ΤΕΙ]
 ΠΟΛΙC· ΨΑΝΤ[ΕΤΝ·Τ]
 ΖΙΩΤΤΗΥΤ[Ν ΝΟΥ]
 ΒΟΜ ΕΒΟΛ Ζῼ Τ[ΠΕ· ΑΥ]
 ΕΝΤΟΥ ΔΕ ΕΒΟΛ [ΨΑ ΒΗ]
 ΘΑΝΙΑ· ΑΥΥΙ Ν[ΝΕΥ]
 ΒΙΧ ΕΖΡΑΙ ΑΥCΜΟΥ[ΕΡΟΥ]

ΑCΨΩΠΕ ΔΕ Ζῼ Π[ΤΡΕΥ]
 CΜΟΥ ΕΡΟΟΥ ΑΥΟ[ΥΕ Μ]
 ΜΟΟΥ· ΑΥΩ ΑΥΒ[ΩΚ]
 ΕΖΡΑΙ ΕΤΠΕ· ΑΥΟΥ[ΩΨΤ]
 ΖΩΟΥ ΜΜΟΥ ΑΥΚ[ΟΤΟΥ]
 ΕΒΙΛῼΜ Ζῼ ΟΥΝΟ[Β Ν]
 ΡΑΨΕ· ΑΥΩ ΝΕΥΨΟ[ΟΠ]
 ΠΕ Ζῼ ΠΕΡΠΕ [ΝΟ]Υ[ΟΕΙΨ]
 ΝΙΜ ΕΥCΜΟΥ [Ε]Π[ΝΟΥ]
 ΤΕ
 ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΕΤΟΥΑ[ΑΒ]
 ΝΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑC

(2) α) ...
 [ΠΕΝΤ|ΑΥΨΩΠΕ
 [ΖΡΑΙ ΝΖ|ΗΤῼ ΠΕ ΠΩΝῶ
 [ΑΥΩ Π|ΩΝῶ ΠΕ ΠΟΥΘ
 [ΕΙΝ Ν|ΝΕΡΩΜΕ· ΑΥΩ
 [ΠΟΥΘ|ΕΙΝ ΨΕΡ ΟΥΘΕΙΝ
 [ΖΜ Π|ΚΑΚΕ ΑΥΩ ΜΠΕΠ
 [ΚΑΚ|Ε ΤΑΖΟΥ· ΑΥΨΩ
 [ΠΕ] ΝΒΙ ΟΥΡΩΜΕ ΕΑΥΤῼ
 [Ν]ΟΟΥῶ ΕΒΟΛ ΖΙΤῼ ΠΝΟΥ
 [ΤΕ] ΕΠΕΥΡΑΝ ΠΕ ΙΩΖΑΝ
 [ΝΗ]C ΠΑΙ ΑΥΕΙ ΕΥΜῼΤ
 [Μ]ΝΤΡΕ· ΧΕΚΑC ΕΨΕΕΡ
 ΜῼΤΡΕ ΕΤΒΕ ΠΟΥΘΕΙΝ
 ΧΕΚΑC ΕΡΕΟΥΟΝ ΝΙΜ
 ΠΙCΤΕΥΕ ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΥΤῼ·
 ΝΕΠΕΤῼΜΑΥ ΑΝ ΠΕ
 ΠΟ[ΥΘ]ΕΙΝ ΑΛΛΑ ΧΕΚΑC
 [Ν]ΤΟΥ ΕΨΕΕΡ ΜῼΤΡΕ·
 [Ε]ΤΒΕ ΠΟΥΘΕΙΝ· ΠΟΥΘ
 [ΕΙ]Ν ΜΜΕ ΕΤΕΡ ΟΥΘΕΙΝ
 [ΕΡ]ΩΜΕ ΝΙΜ ΕΤΝΗΥ
 [Ε]ΠΚΟCΜΟC ΠΕ· ΝΕΥΖῼ
 [Π]ΚΟCΜΟC ΠΕ· ΑΥΩ ΝΤΑ
 [Π]ΚΟCΜΟC ΨΩΠΕ ΕΒΟΛ
 [ΖΙ]ΤΟΥΤῼ· ΑΥΩ ΜΠΕΠ
 [ΚΟC]ΜΟC CΟΥΩΝῼ· ΑΥΕΙ
 β) ...

Восстановленный издателем (А. И. Еланской) текст.

[NAI NZENEBO]Λ AN NE
 [ZN OYΩY N]CNOY ZI
 CAPH· OY[Δ]E EBOL AN ZN
 OYΩY NPOME· ALLA
 NTAΥXΠOY EBOL Z[I]
 TE MΠNOYTE· AYW
 ΠYAXE AΦ CAPH· AYW
 AΦOYΩZ MMAN·
 AYW ANNAΥ EPETEPOY
 NΘE MΠEPOY NOYCH
 PE NOYOT EBOL ZITM
 PECEIOT· EYXHK E
 BOL NXAPIC· ZI ME·

IΩZANNHC EP MNTPE
 ETBHNTQ· AYW Q
 AYKAK EBOL EYXW M
 MO· XE PAI ΠENTA
 XOOC ETBHNTQ· XE
 PETNHY MNHCWI·
 AYΩΠE ZA TAZH
 XE NEQO NYOPH EPOI
 PE· XE EBOL ZM PEYXWK·
 ANON THP· NTAN
 XI NOYΩNZ· AYW OY
 XAPIC EPMA NOYXA
 PIC· XE ΠNOMOC N
 TAΥTAAC EBOL ZITM
 MΩYCHC TEXA[PIC]
 ZΩOC· AYW TME N
 TACΩΠE EBOL ZITN

(3)α) ...
 NI[M NTAΥXΠOY EBOL ZM]
 ΠEΠ[NA ANIKODHMOC]
 OYΩYB ΠEYXAC NAQ XE]
 NAUY NZE [E]PEY PAI N[A]
 YΩΠE· AIC OYΩYB Π[E]
 XAC NAQ XE NTOK PE
 PCAZ MΠINΛ· AYW NΓ
 COOYN AN NNAI· ZA
 MNH ZAMHN T XW M
 MOC NAK· XE PETENCō

OYN MMOY PETNXW
 MMOY· AYW PETENNAΥ
 EPOY· PETENER MNTPE
 MMOY· AYW NTETN
 XI AN NTENMNTMNT
 [M]NTPE· EYXE AIXW
 [N]HTN NNA PKAZ· AYW
 NTETNΠICTEYE AN
 NAUY NZE EYANXW
 NHTN NNA TPE TE
 TNNAPICTEYE· AYW
 MΠEAAAY BOK EZ[P]AI ET
 PE· EIMHTEI ΠENTAC
 EI EBOL ZN TPE ΠYHPE
 MΠPOMē· AYW KATA ΘE
 NTAMΩYCHC XICE MΠ
 ZOY ZN TEPHMO· TAI
 TE Θ[E] ZANC ETPEYXECT
 ΠY[H]PE MΠPOME XE
 [KAC OY]ON NIM ETΠIC
 [TEYE EPOY· ECEKW NAQ
 [ZP]AI NZHTY NOYΩNZ

δ) ...
 HΔH [AYKPIHE MMOY]
 XE MΠEYΠICTEYE EΠ]
 PAN MΠYH[P]E N[OYOT]
 NTE Π[NO]YTE· T[A]
 TE TE[KPI]CIC· XE [APOY]
 OEIN EI EPKOOMO[C AYW]
 ANEPOME MERE Π[KACE]
 EZOYE EΠOYOEIN [NEPE]
 NEYZHNYE ΓAP ZOY[PE]
 OYON ΓAP NIM ET[EIRE N]
 MΠEΘOY QMO[CTE]
 MΠOYOEIN· AYW [MEYE]
 YA POYOEIN XE[KAC MNEY]
 XΠIE NEYZB[HYE XE CE]
 ZOY PETE[P]E [N]
 TOY NTME· Y[AQE]
 YAPOYOEIN· X[EKAC]
 EPENEYZHNYE [OYW]

Восстановленный издателем (А. И. Еланской) текст.

$\bar{z}$ n $\bar{z}$ εβολ · ξε нтаϣ [ααϣ]
 2m πνοϣτε · m [nn]
 Ca nai αϣει n $\bar{b}$ i i $\bar{c}$ [mn]
 νεϣμα θ ητη [c ep]
 ka $\bar{z}$ n $\bar{t}$ οϣδα $\bar{i}$ a [αϣω]
 νεϣεmm [α]ϣ n [mmaϣ]
 εϣβαπτιζε · n [ερεп]
 κειωza $\bar{n}$ nhc Δ[ε]

(4) a)

αϣω] ϣp
 [za $\bar{z}$ mma θ ητη]hc · αϣω
 [oϣon nim] n [ny] epαtϣ
 [aiωza $\bar{n}$ nhc oϣ]ωϣβεϣ
 [xω m]moc [xe m]m $\bar{n}$ b $\bar{o}$ m
 [mnp]ωme [e]xi λaαϣ za
 [poϣ] mαγααϣ e $\bar{m}$ htei
 [ncet]aas naϣ εβολ 2 $\bar{n}$ t
 [ne ·] ntw $\bar{t}$ n tetn $\bar{p}$
 [mn]tre nai xc a $\bar{i}$ xooc
 [xe] a $\bar{n}$ ok a $\bar{n}$ ne ne $\bar{x}$ c
 [alla] xe ntaϣtaϣoi za
 [θh] mπεtmmaϣ · πετε
 [oϣen]taϣ mmaϣ n $\bar{t}$ ϣe
 [leet n]toϣ ne na tϣ[c]
 [leet] neϣvnr δε m
 [na t]ϣeleet πεταze
 [patϣ] αϣω etcωtm
 [epo]ϣ 2 $\bar{n}$ oϣpaϣe · ϣpa
 [ϣe e]tβε tесm $\bar{n}$ mna t
 [ϣe]leet · παpaϣe бe e
 [te] pa $\bar{i}$ ne aϣxωk εβολ
 [pet]mmaϣ petna $\bar{x}$ ice
 [a $\bar{n}$ ok] Δ[ε] nta θ bbio
 [pent]aϣ[ε]i εβολ 2 $\bar{n}$ tpe
 [ϣ2i]x[n] oϣon nim · pet
 [ϣoo]n εβολ 2m nka $\bar{z}$

б)

εϣxω n]neϣa
 [xe mπnoϣte · n]eϣt
 [r]ap a $\bar{n}$ [n $\bar{b}$ i] πnoϣte m
 ne $\bar{p}$ na 2[n] oϣϣi. nei

ωt me mπvnrē · αϣω
 aϣt nenka nim eprai
 eneϣbi $\bar{x}$ · petπισteϣe
 epvnrē oϣentaϣ m
 maϣ m $\bar{i}$ ων $\bar{z}$ ϣa ene $\bar{z}$
 petenϣπισteϣe δε a $\bar{n}$
 epvnrē nq $\bar{n}$ anaϣ
 a $\bar{n}$ epων $\bar{z}$ ϣa ene $\bar{z}$
 alla top $\bar{h}$ n mπnoϣte
 na $\bar{b}$ ω eprai exω[ϣ · n]
 tere $\bar{p}$ xo $\bar{i}$ c δε ei[me]
 xe a $\bar{n}$ e $\bar{p}$ ap $\bar{i}$ ccaio[c cω]
 t $\bar{m}$ xe i $\bar{c}$ ep za $\bar{z}$ m[ma]
 [θ]h $\bar{t}$ hc · αϣω ϣβαп
 ti $\bar{z}$ e ep $\bar{o}$ ϣe eiωza $\bar{n}$ n[h]
 [k]a $\bar{i}$ to $\bar{i}$ n $\bar{i}$ c a $\bar{n}$ ne $\bar{n}$ eϣ
 ba $\bar{n}$ ti $\bar{z}$ e · alla neϣma
 θ[h] $\bar{t}$ hc nē a $\bar{i}$ kω n
 cωϣ n $\bar{t}$ οϣδα $\bar{i}$ a aϣ
 bωk on et $\bar{g}$ ali $\bar{i}$ a $\bar{i}$ a
 ne $\bar{z}$ apc δε ne etpeϣei
 εβολ 2i $\bar{t}$ n tca $\bar{m}$ aria
 aϣei бe eϣ $\bar{n}$ olic nte t
 ca $\bar{m}$ aria · e $\bar{p}$ ec[r]a $\bar{n}$ ne
 z[ϣ]xap za $\bar{t}$ em [p $\bar{b}$ ωm]
 ntaia $\bar{k}$ ωb taαϣ [niω]
 c $\bar{n}$ f neϣvnr[ε]

н

Восстановленный издателем (А. И. Еланской) текст.

менной тетради с отрывком из Лекционария и заклиниванием (П 21) и еще 2 пергаменных листа (С 880), изданию которых и посвящена настоящая заметка.

Листы содержат конец Евангелия от Луки и начато Евангелия от Иоанна, а именно:

Лист 1-й, белая сторона: Лука, 24, 38—45 (левая колонка) и 49—53 (правая колонка), желтая сторона: Иоанн, 1, 3—11 (левая колонка) и 13—17 (правая колонка). Лист 2-й, желтая сторона: Иоанн, 3, 8—15 (левая колонка) и 18—23 (правая колонка), белая сторона: Иоанн, 3, 26—31 (левая колонка) и 3, 34—4, 5 (правая колонка). Из того, что вторая, желтая сторона 1-го листа примыкает к желтой же стороне 2-го листа, ясно, что оба составляли ранее двойной лист, центральный в тетради. Листы значительно повреждены: один край оборван, верхняя часть отсутствует, а пергамене дыры. Максимальные размеры листов в их теперешнем состоянии — около 25 см в высоту и ширину.

Инициалы (их сохранилось два) украшены цветочными диллами, в одном случае над инициалом, в другом случае — под ним. Еще две цветочные диллы имеются на наружном и внутреннем поле; на внутреннем же поле на оборотной стороне — крестонида. Концовка обрамлена незатейливым орнаментом из линий, точек и завитков.

По палеографическим данным рукопись можно датировать X в.

Примечания

¹ Тураев Б. А. Коптские рукописи Азиатского Музея Российской Академии наук // Иран. 1919. С. 440 (№ 9 и 10).

² Jernstedt P. Die koptischen Papyri des Asiatischen Museums. Сборник египтологического кружка при Ленинградском Государственном Университете. Л., 1930. Вып. 6. С. 21—44.

³ Ернштедт П. В. Коптские тексты Государственного Эрмитажа. М.: Л., 1959. № 50, 51, 55 + 71, 66—69.

⁴ См. примеч. 1.

A. I. Elanskaya

THE COPTIC MANUSCRIPT IN THE INSTITUTE OF THE ORIENTAL STUDIES WITH SOME EXTRACTS FROM THE GOSPEL OF LUKE AND THE GOSPEL OF JOHN

The author gives a short review of the coptic manuscript collection housed now in the Institute of the Oriental Studies (S.-Petersburg). She publishes for the first time some parchment fragments, dating back the X-th c. and containing the extracts of the end of the Luke's Gospel and the beginning of the John's Gospel.

Е. Н. Мещерская

ФРАГМЕНТЫ СИРИЙСКОЙ РУКОПИСИ ИЗ СОБРАНИЯ ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН*

В «Каталоге сирийских рукописей Ленинграда», составленном Н. В. Пигулевской, имеется описание одного фрагмента, происходящего из собрания Н. Н. Кроткова.¹ Подробно этот же отрывок сирийского текста был исследован ею в статье «Сирийские и сиро-тюркские фрагменты из Хара-Хото и Турфана» (русский и французский варианты).² Здесь сообщается, что данный лист сирийской рукописи происходит из селения Астана в Турфанском оазисе, местности, расположенной на северо-востоке Синьцзяна.

Однако помимо этого фрагмента, ставшего широко известным, в фонд Института востоковедения из коллекции Н. Н. Кроткова поступили еще и другие листы сирийской рукописи, до настоящего времени не исследованные.³

Точное местонахождение их неизвестно, хотя несомненно, что они происходят из Турфанского оазиса, поскольку собирательская деятельность Н. Н. Кроткова не выходила за пределы данного региона.

На конверте, в котором ныне хранятся фрагменты, рукой Н. В. Пигулевской сделана надпись «Manichaica», но такое надписание не имеет никакого отношения к атрибуции содержимого. Авторство данного надписания, видимо, восходит к хранителю Азиатского музея иранисту Ф. А. Розенбергу, поскольку аналогичная запись, по свидетельству Н. В. Пигулевской, сопровождала и тот фрагмент, который был ею опубликован: «Из папки Manichaica (фрагм. Кроткова). Найден в Астане (Турфан)».⁴

Сведения о владельце коллекции — Н. Н. Кроткове и о том, каким образом складывалось его собрание, содержатся в изданиях «Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношении» — «Протоколах» и «Известиях»,⁵ в архивных материалах Н. Н. Кроткова, хранящихся в Архиве востоковедов при Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН,⁶ а также в дневниковых записях японского археолога Та-

* Работа выполнялась на средства Российского гуманитарного научного фонда.

тибаны,⁷ возглавлявшего экспедицию, организованную буддийским религиозным деятелем Отани в 1908—1909 гг. с целью изучения могильника у села Астана.

Будучи в течение нескольких лет императорским российским консулом в г. Урумчи (Китай), Н. Н. Кротков помимо своих служебных обязанностей активно занимался поиском и собиранием древностей. В «Известиях Русского Комитета» говорится о том, что уже в 1904 г. он отправил из Кульджи в Петербург камни с сиро-несторианскими надписями.⁸ В 1907 г. академик Н. И. Веселовский на заседании Комитета сообщил некоторые сведения о богатом собрании древностей, привезенном Н. Н. Кротковым в столицу.⁹ В 1910 г. эта ценная коллекция предметов домусульманской культуры Восточного Туркестана была приобретена у собирателя на средства Русского Комитета и поступила в Азиатский музей. Находки Н. Н. Кроткова вместе с другими материалами по археологии Туркестана были с Высочайшего соизволения выставлены для осмотра императором в здании Царско-сельского дворца.¹⁰

За заслуги перед русской наукой по представлению академиков В. В. Радлова, С. Ф. Ольденбурга и В. В. Бартольда Н. Н. Кротков был избран членом-корреспондентом Русского Комитета и получил соответствующий диплом.¹¹ Российские ученые, обеспокоенные грабительскими раскопками и контрабандным вывозом древностей из Восточного Туркестана, сочли возможным поручить российскому консулу поиск и скупку древностей на месте, что он с успехом выполнял. В течение 1910—1911 гг. в адрес Русского Комитета поступило несколько посылок с рукописными материалами на согдийском, уйгурском, тибетском, китайском языках.

Н. Н. Кротков оказывал всяческое содействие работе Первой Туркестанской экспедиции под руководством академика С. Ф. Ольденбурга, которая проводила исследования в Восточном Туркестане в 1908—1909 гг. Сохранилась переписка Н. Н. Кроткова с С. Ф. Ольденбургом, относящаяся к этому периоду. В одном из писем содержится яркая картина того, с каким рукописным материалом приходилось иметь дело и собирателю древностей, и ученым: «Что касается Гаркальгских рукописей, о которых Вам писал аксакал, ему прислали только эти несколько клочков и, увы, частью почти порошок рукописей. Тут повторяется то же, что я видел в Турфане, где туземцы, оставляя рукописи у себя небрежно завернутыми, крошат их до полной негодности, воображая, что и труха из букв ценна!» (письмо С. Ф. Ольденбурга Н. Н. Кроткову из Курлы от 12.12.1909).

Выражение «труха из букв» как нельзя лучше характеризует то состояние, в котором дошли до нас представленные в коллекции Н. Н. Кроткова сирийские фрагменты. Изучение их было бы невозможным без предварительной реставрации и консервации — работы, которую успешно выполнила Н. М. Бровенко.

Фрагменты состоят из оборванных листов, из которых 18 листов дают более или менее связный текст, а также клочков, на которых прочитываются отдельные слова и буквы. Общее их количество — 97. Точные размеры листа определить трудно, поскольку ни один из них не сохранился целиком, но предположительно они были 10 × 7 см. Материал рукописных фрагментов —

бумага. Бумага листов волокнистая, желтоватого оттенка, по краям листов она расщепляется. Бумага не отмечена вержерами, понтизо или водяными знаками, которые бы способствовали датировке рукописи. Чернила, первоначально черные, приобрели коричневатый оттенок. Отдельные фразы в тексте написаны кинноварью, которая во многих местах стерлась или отпечаталась на противоположном листе. Орудием письма служило перо (гусиное), а не кисточка, как во фрагменте, описанном Н. В. Пигулевской. Об этом свидетельствует равномерное чередование нажима и волосной линии, а также отсутствие штрихового ореола вокруг основной линии буквы. Текстовое поле ограничено пунктиром, размеры нижнего — около 3 см, верхнего — 2 см, боковых полей — по 1 см. Текст нигде не выходит за ограничительную рамку и написан в 1 столбец. Количество строк полностью не представлено ни на одном листе, предположительно их было от 17 до 19 на каждой странице. На отдельных листах в верхнем правом углу помещен знак в виде андреевского креста, нанесенный чернилами с вписанными в него кинноварными точками. Он служил для обозначения прямой стороны листа (*recto*). На одном из листов в нижнем поле фигурирует буква *tēt* в сопровождении крестового орнамента. Такой буквой отмечался номер рукописной тетради.

Почерк рукописи характеризуется каллиграфичностью древнего сирийского образца, представленного как в типе письма эстрангело, так и в старом книжном несторианском письме. Причем в пользу несторианского почерка говорят особенности букв 'āleḫ, lāmed и šin, которые имеют на концах характерные утолщения. Однако отдельные буквы уже потеряли свой книжный характер, трансформируясь в ярко выраженные курсивные формы: 'āleḫ, dālet, xē, rēš и tau. Из особенностей начертаний букв, которые возводят письмо фрагментов к определенной рукописной традиции, можно отметить начальный tau с соединением налево в виде треугольника и сложное написание конечного 'āleḫ, которое, однако, проводится непоследовательно. Такой сложный конечный 'āleḫ представлен в ряде несторианских рукописей, написанных профессиональным каллиграфическим книжным письмом. О несторианском происхождении листов свидетельствует редкая вокализация несторианской системы огласовки, которая представлена знаками petāḫ — «а» краткое (точки сверху и снизу буквы), zekāḫ — «а» долгое (две точки над буквой) и revāṣā — «е» долгое (две точки под буквой). Диакритика также редка — точки отмечают буквы rēš и dālet, тождественные по форме, а также множественное число (seyāmā). Очень немногочисленны и знаки пунктуации, представленные крупными точками. Наши фрагменты не имеют каких-либо маргинальных пометок или дат.

С начала XX в. немецкими, французскими, английскими и русскими экспедициями в Восточном Туркестане было обнаружено множество отрывков христианских сочинений на различных языках — согдийском, среднеперсидском, уйгурском, сирийском и греческом. Особый интерес представляет работа экспедиции А. фон Лекока, когда в северной части Турфанского оазиса, в Булайыке, были обнаружены развалины несторианского монастыря и остатки монастырской библиотеки.¹² В числе находок

были тексты на согдийском, сирийском, уйгурском и греческом. Один из фрагментов, так называемая Турфанская псалтырь, является переводом на среднеперсидский псалмов, восходящих к сирийской версии знаменитого несторианского деятеля VI в. Мар Абы.¹³ Хронологические рамки бытования монастыря в Булайьке точно не установлены, известно лишь, что он существовал в IX—X вв. Мощное сирийское влияние на Восточный Туркестан подтверждается данными разноязычных исторических свидетельств (хроники, описания путешествий, эпиграфические данные). И нет ничего удивительного в том, что перечень несторианских текстов, обнаруженных в данном регионе, пополнился еще одним. Хотя в принципе не исключалась возможность того, что фрагменты относятся к кругу и иной конфессиональной ориентации — яковитской или мелкитской. О возможном участии других сирийских церквей (кроме несторианской) в деле распространения христианского вероучения в Средней Азии писали в свое время академики П. К. Коковцов и Н. Я. Марр.¹⁴ Существование яковитов в Западном Туркестане начиная с XI в. подтверждается источниками и археологическими находками (к примеру, надписью на сосуде из Тараза, которая была прочитана А. Я. Борисовым).¹⁵ Однако чтение текстов и их отрывков на фрагментах приводит к выводу о том, что они восходят к определенному типу несторианского богослужебного сборника, известного под названием Газза — «Сокровище».¹⁶ Службы, входившие в Газзу, представляли собой каноны и другие гимнографические сочинения, молитвы и др. Иногда они давались полностью, но часто на включение их в службу указывалось лишь первыми несколькими словами песнопения. Таким же образом отмечались и отдельные лекционные отрывки. Такого рода сборник содержал службы на все господские праздники — в честь Иисуса Христа, праздники богородичные — в честь Богородицы и дни поминовения некоторых святых. Как правило, подобные книги были большого формата и делились на два тома. Они являлись принадлежностью храмов. Для бытового употребления составлялись книжечки небольшого формата, содержащие выборки из Газзы — службы на великие праздники.

В имеющихся в нашем распоряжении фрагментах представлены службы на Рождество (л. 3 об., 4), которые обычно в таких сборниках открывают первую часть Газзы, называемую сэвэга — «зимняя», служба в честь Марии Владычицы (л. 1), которая по времени совершения близка к православному празднику Собор пресвятой Богородицы. Во фрагментах есть отрывки, относящиеся по содержанию к крещенским службам, правда, к каким именно (Богоявление, Крещение, Водосвятие), сказать пока трудно (л. 1 об., 3). Есть служба с упоминанием Иоанна Крестителя (л. 9 об.). Его память по несторианскому календарю празднуется в первую неделю после Богоявления и соответствует православному празднику Собор Предтечи и Крестителя Господа Иоанна. Имеется текст с упоминанием первомученика Стефана (л. 14), его память отмечается в четвертую неделю после Богоявления. Особенно знаменательно то, что в разбираемых нами фрагментах обнаруживается служба празднику «учителей греческих» (л. 8 об.). Этот несторианский праздник соответствует по названию тому, который известен всем христианам — восточным и западным.

Однако в отличие от всех остальных толков христиан, которые прославляют в этот день Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста (Собор вселенских учителей и святителей), несториане отмечают в этот день память других малпан (учителей) — Феодора Мопсуестского, Диодора Тарского и Нестория — основателя несторианства, осужденного на 3-м Вселенском соборе. Греческими учителями эти три лица называются не только потому, что носят греческие имена и писали свои сочинения по-гречески, но и для того, чтобы отличить их праздник от другого специфического несторианского дня — дня памяти учителей собственно сирийских: мар Ефрема, мар Нарсая и мар Авраама. Несторианский праздник греческих учителей принадлежал к числу подвижных по числам месяца и постоянных по дню недели (пятница на пятой неделе после Крещения).

Этому празднику несториане придавали исключительное значение еще и потому, что именно в этот день совершается торжество их мнимого православия, когда в храмах служится литургия мар Нестория, а перед совершением в собрании мирян и духовных читается так называемая «бата» — прения между Несторием и его оппонентом Кириллом Александрийским.

Наличие среди наших фрагментов службы, посвященной данному празднику, не вызывает никакого сомнения в несторианской принадлежности рукописи, из которой они происходят.

К настоящему времени появилось уже достаточное количество публикаций, в которых анализируются фрагменты несторианских рукописей, обнаруженных в различных географических пунктах.

Еще в 1905 г. Э. фон Захау напечатал тексты четырех листов, относящихся к разным рукописям: трем собственно сирийским и одной сиро-тюркской.¹⁷ Все они были найдены в китайском Туркестане экспедицией А. фон Лекока. Три листа переписаны книжным письмом эстрангело и могут быть датированы по почерку IX—X вв. Прочитанные Э. фон Захау тексты являются отрывками богослужебных гимнов, посвященных Рождеству, празднику Девы Марии и дням памяти некоторых святых. По определению исследователя, листы происходят из несторианских церковных книг типа Газза или Худра.

В 1941 г. В. Тейлор сообщил о полученных им восьми фотографиях старой сирийской рукописи, купленных одним из канадских миссионеров на рынке в Пекине в 1927 г.¹⁸ Позднее стало известно, что в 1929 г. китайские ученые подарили Восточной библиотеке в Токио еще столько же фотографий того же самого манускрипта.¹⁹ Профессор П. Саски полагал, что оригинал был обнаружен между 1925 и 1926 гг., однако в дальнейшем следы кодекса затерялись, и его нынешнее местонахождение неизвестно.

В. Тейлор пришел к выводу, что на фотографиях запечатлены тексты, относящиеся к несторианскому чину богослужения будних дней: часть гимна из утрени первого дня недели и все утренние и вечерние службы второго, третьего и четвертого дней недели. Книга, содержащая такого рода тексты, известна в несторианской церковной практике под названием *kētab daqēdam wadēbatar*.²⁰

Особенно тщательно датировки рукописи В. Тейлор констатировал, что она могла находиться в употреблении до середины XIV в.,

но ее точное время и место переписки ввиду отсутствия оригинала установить не представляется возможным.²¹

В 1959 г. Д. Прайс и П. Сеймур опубликовали фотографию маленького бумажного фрагмента сирийской рукописи из собрания Галереи искусства Ч. Фрира (Вашингтон, США, № 37. 41 А).²² Впоследствии В. Макомбер идентифицировал отрывок как часть песнопения, посвященного празднику св. Петра и Павла, который отмечается, согласно несторианскому календарю, во вторую пятницу после Богоявления. Ученый предположил, что фрагмент происходит из рукописного сборника типа Газза или Худра и датируется приблизительно XIV в.²³

Затем в 1984 г. С. Брок подробно описал и исследовал семь сирийских фрагментов из коллекции Тейлора—Шехтера, хранящейся в библиотеке университета Кембриджа (TS. NS. 306. 224—227—9 и TS. AS 213.18—20).²⁴ Как и большинство рукописных отрывков этой коллекции, они были обнаружены в Каирской генизе. Исследователь идентифицировал часть текстов, представленных на фрагментах. Это — служба на воскресенье после Рождества, служба, посвященная памяти Девы Марии, и служба на Богоявление, имеющие параллели в полных списках Газзы и Худры, которые находятся в библиотеках Британского музея и Кембриджа.²⁵ В заключительной части своей статьи С. Брок сообщил о находке в собрании Тейлора—Шехтера еще нескольких фрагментов этой же рукописи, работа над которыми не была завершена к моменту выхода публикации.²⁶

С. Брок высказал предположение о том, что отрывок, определенный В. Макомбером, также, благодаря сходству почерков, может быть отнесен к числу тех, что происходят из Каирской генизы.²⁷

Во всех представленных выше случаях ученые затруднялись высказаться решительно о времени и месте переписки рукописей, к которым принадлежат анализируемые отрывки.

Наши фрагменты имеют ряд особенностей, которые позволяют связать их с группой уже хорошо известных кодексов и дают возможность определить регион, в котором они были созданы и распространялись. Первая особенность была отмечена нами выше — специфическое написание конечного *алефа*.

Вторая — особое обозначение рукописной тетради буквами сирийского алфавита.

Третья индивидуальная черта, зафиксированная в рукописи, заключается в том, что для написания начальных слов в некоторых фразах применялся особый цвет чернил (киноварь). Иногда таким образом написанные слова указывали на начало песнопения — униты, в других случаях — на краткую цитату из псалмов, служившую лейтмотивом униты. Киноварью писалось и слово «тешбохта» — «слава».

В настоящее время по каталогам рукописей удастся установить достаточное количество кодексов, в которых можно наблюдать все перечисленные выше особенности. Все они представляют собой различные типы несторианских богослужебных книг, группирующихся по следующим рубрикам:

1. Худра (букв. «круг») — собрание служб, относящихся к воскресным дням всего церковного года и расположенных по порядку от начала и до конца его. Сюда же включаются службы

на постные дни, в том числе и на специальный несторианский пост ниневитян.²⁸

2. Газза (букв. «сокровище») — собрание служб на господские и богородичные праздники, а также на дни памяти некоторых святых на весь год.²⁹ Это более ранний, по сравнению с Худрой, тип книги, в какой-то степени параллельный ей.

3. Кашкуль (букв. «собрание») — сборник служб на будние дни всего года в порядке деления церковного круга на недели.³⁰

Рукописи не дают примеров еще одного вида сборника, связанного тематически с Кашкулем, так называемого Кдам-дватар (букв. «прежде-после»). Последний являлся выборкой из Кашкуля и содержал службы богослужений вечерних и утренних, имеющие общее начало или общий конец. Отсутствие книги такого рода можно объяснить тем, что она как особый вид служебника возникла в несторианской практике довольно поздно.

4. Лекционарии:

А) подборка чтений из Ветхого Завета;³¹

Б) подборка чтений из Евангелий;³²

В) подборка чтений из Посланий апостола Павла.³³

5. Литургические книги, содержащие чины венчания³⁴ и погребения для духовенства и мирян.³⁵

Все эти группы рукописей объединяются на том основании, что в них имеется указание о переписке их согласно уставу монастыря Дайра-Эллаита (букв. «Высокий монастырь»), посвященного мар Гавриилу и мар Аврааму.

Немецкий ученый А. Рюкер идентифицировал этих двух исторических деятелей, чьи имена постоянно фигурируют в сообщениях об обители Дайра-Эллаита.³⁶ Мар Гавриил — это Гавриил Кашкарский, известный по «Книге целомудрия» Ишо-денаха Басрского (IX в.). В этом сочинении, в котором собраны рассказы о святых мужах и основателях монастырей, повествуется о мар Гаврииле как об основателе ряда обителей, в том числе и в Мосуле. Он скончался и похоронен в одном из монастырей в Бет Гармае в 738/739 г.³⁷

Больше знаем мы о мар Аврааме. Это Авраам бар Дашпандад («Хромой»), экзегет Башушской школы в Сафсафе. Рассказ о нем сохранился в «Истории монахов» Фомы Маргского (IX в.).³⁸ Когда Бабай Нисибийский, знаменитый несторианский реформатор церковной музыки, проживал в Кефар-Уззеле, к нему пришла женщина и принесла сына-калеку, «только получеловека», как она его назвала. Бабай его благословил и при этом сказал: «Это не получеловек. Это будет отец отцов и глава учителей, имя и учительство его будут славны на всем Востоке».

Предсказание сбылось, Авраам стал видным церковным деятелем и автором многочисленных сочинений — книги увещаний, речей о покаянии, книги о царском пути, полемического трактата против евреев, писем.³⁹ Есть предположение, что он имел отношение и к лексикографии. Во всяком случае, знаменитый сирийский лексикограф Бар Бахлул во введении к своему словарю среди лиц, толкованиями которых он пользовался, называет бар Дашпандада.⁴⁰

Авраам бар Дашпандад был учителем многих знаменитых деятелей несторианской церкви. Среди его учеников можно назвать будущего патриарха Тимофея I (780—823 гг.) и Ишо бар Нона

(823—828 гг.), являвшегося его соперником в борьбе за высший церковный сан, Абу-Нуха ал-Анбария, который, будучи христианским писателем, автором опровержения Корана, тем не менее состоял секретарем мусульманского правителя Мосула Мусы Ибн-Мусабы.⁴¹ Тимофей I, по свидетельству «Номоканона» Абдишо бар Берихи,⁴² в один из периодов своей жизни был причислен к «Высокому монастырю» и его школе.

Школа или коллегия монастыря Дайра-Эллайти пользовалась таким же большим авторитетом в христианском мире, как и «Персидская школа» в Эдессе или школа монастыря Кен-Нешрэ («Орлиного гнезда»). Мы располагаем достаточным количеством сведений об одном из экзегетов школы Дайра-Эллайти — Эммануиле бар Шаххарэ (X в.). Он являлся автором сирийского «Шестоднева» — толкования на библейские шесть дней творения, ему же принадлежат многочисленные рассуждения на богословские и догматические темы, некоторые из них написаны в стихотворной форме.⁴³

О монастыре Дайра-Эллайти сообщают многие мусульманские авторы (ал-Шабусти, Якут). Так, у Якута есть описание местоположения монастыря, который находился в самой высокой точке Мосула,⁴⁴ за что и получил свое название. Он был расположен в северо-западной части, почти в пределах городских стен. Еще в середине XIX в. можно было видеть руины этого монастыря, о чем свидетельствует описание английского путешественника Г. Бэджера.⁴⁵

Из приписок, часто встречающихся в рукописях, становится ясно, что в монастырской школе и скриптории при ней около 1250 г. была под руководством патриарха и собора епископов осуществлена последняя ревизия несторианского ритуала и кодификация богослужебных книг.⁴⁶

Место переписки богослужебных рукописей, следовавших чину Дайра-Эллайти, различно, но всякий раз это какой-либо из пунктов, относящихся к Мосульской митрополии. Она была основана в 651 г. и просуществовала до 1258 г., времени, когда халифат как государственное образование был уничтожен войсками Хулагу-хана. Но даже когда в середине XIII в. несториане были вытеснены из родных мест монгольским нашествием, многие из них, в особенности священники, считали своим долгом совершать паломничество в обитель Дайра-Эллайти в надежде приобщиться к особой благодати и его славным традициям. Это способствовало сохранению и распространению богослужебного таксиса монастыря вплоть до XVIII в.

Что же касается датировки рукописи, из которой происходят изучаемые нами фрагменты, то середина XIII в., время утверждения последнего устава монастыря Дайра-Эллайти, является для нее *terminus ante quem non*. Мы также знаем, что несториане проявляли особую активность в Восточном Туркестане в течение двух временных отрезков — с VII по IX в. и затем с XII по XIV в. — в период монгольского владычества.⁴⁷ С подъемом национального китайского самосознания и воцарением династии Минь христианство в этом регионе пришло в упадок, и после 1368 г. почти нет упоминаний о его бытовании.

Таким образом, XIII—XIV вв. были временем наиболее заметного распространения несторианского влияния в Восточном

Туркестане. И мы можем с известной долей вероятности отнести использование нашей рукописи к этому периоду. Скорее всего, она была переписана в пределах Мосульской митрополии и занесена в Восточный Туркестан несторианскими миссионерами.

Исследуемые нами фрагменты важны не только как еще одно свидетельство несторианского проникновения в Центральную Азию. Они могут внести свою лепту в изучение такого сложного вопроса, как история формирования несторианского ритуала. Известно, что богослужебная практика несториан впервые была унифицирована католикосом Ишо-ябом III в VII в.⁴⁸ Однако когда, по каким причинам и каким образом она видоизменялась, мы ничего определенного не знаем. Лишь сравнительное изучение несторианских богослужебных рукописей, датируемых IX—XVIII вв., в совокупности со свидетельствами несторианских авторов, таких, как Абд-ишо бар Бериха, давших обзор несторианской письменности в хронологической последовательности, может пролить свет на эти проблемы.

Такая работа уже началась. Историко-литургическое исследование восточносирийских лекционариев, выполненное с привлечением максимального числа рукописей,⁴⁹ выявило наличие в несторианской практике четырех систем чтений, из которых основной оказалась система, принятая в монастыре Дайра-Эллайта. Наши фрагменты могут помочь в осуществлении аналогичного изучения сборников типа Газза или Худра.

Примечания

¹ Пигулевская Н. В. Каталог сирийских рукописей Ленинграда // ПС. М.; Л., 1960. Вып. 6 (69). С. 154—156.

² Пигулевская Н. В. Сирийские и сиро-тюркский фрагменты из Хара-Хото и Турфана // Советское востоковедение. Л., 1940. Т. 1. С. 212—234, табл. I—III; Pigoulevskaya N. Fragments syriaques et syro-turc de Hara-Hoto et de Turfan // Revue de l'Orient chrétien. 3-e sér. 1938. T. 10 (30), N 1—2.

³ Шифр: SJ 2Kr/12.

⁴ Пигулевская Н. В. Сирийские и сиро-тюркский фрагменты... С. 224.

⁵ Протоколы заседаний Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1909. С. 10—13; 1911. С. 2; 1912. С. 18, 21—22, 31, 32; Известия Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношении. СПб., 1908. № 8. С. 9, 10; СПб., 1910. № 10. С. 24; Сер. II. 1912. № 1. С. 30.

⁶ Архив востоковедов при Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН, ф. Н. Н. Кроткова, № 32, оп. 2.

⁷ Сейки бунка кэнкю (Изучение культуры Западного края). Токио, 1961. Т. 4. С. 21.

⁸ Известия Русского Комитета... № 8. С. 10.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. № 10. С. 24.

¹¹ Там же. Сер. II, № 1. С. 30.

¹² Le Coq A., von. Auf Hellas Spuren in Ost Turkistan. Leipzig, 1926. S. 88.

¹³ Andreas F. C. Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen aus Sasanidenzeit // SBAW. 1910. H. 41. Phil.-hist. Klasse. S. 869—872; Atiya A. S. A History of Eastern Christianity. London, 1968. P. 252.

¹⁴ Коконцов П. К. К сиро-турской эпиграфике Семиречья // Известия ИАН. СПб., 1909. С. 780; Марр Н. Я. Аркаун, монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкидонитах // ВВ. СПб., 1906. Т. 12. С. 50.

¹⁵ Борисов А. Я. Сирийская надпись на сосуде из Тараза // Известия АН КазССР. Сер. археологическая. 1948. Вып. 1 (46). С. 105—108.

- ¹⁶ Badger G. P. The Nestorians and their Rituals. London, 1852. Vol. 1. P. 23. Такие рукописи есть в собрании Института востоковедения РАН (собр. Диттриха, № 8; описание: Пигулевская Н. В. Каталог... С. 162—167), Берлинской библиотеки № 43 (см.: Sachau E. Verzeichniss der syrischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin. Berlin, 1899. Bd 1. S. 159—163); библиотеки Кембриджского университета (см.: Wright W., Cook S. A. A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge. Cambridge, 1901. T. 1. P. 147—163).
- ¹⁷ Sachau E., von. Litteratur Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan // SPAW. Berlin, 1905. N 47. Phil.-hist. Klasse. S. 964—978.
- ¹⁸ Taylor W. R. Syriac MSS found in Peking, CA 1925 // Journal of the American oriental Society. Baltimore, 1941. Vol. 61, N 2. P. 91—97.
- ¹⁹ Saeki P. Y. The Nestorian Documents and Relics in China. Tokyo, 1937.
- ²⁰ Taylor W. R. Syriac MSS... P. 92.
- ²¹ Ibid.
- ²² Price J. R., Seymour P. M. Syriac manuscripts in the Freer Gallery of Art, Washington DC // Oriens Christianus. 1971. Bd 55. P. 161—163.
- ²³ Macomber W. An interesting fragment of an East Syrian Festal Hymnary of the fourteenth century // Oriens Christianus. 1973. Bd 57. P. 72—78.
- ²⁴ Brock S. P. East Syrian liturgical fragments from the Cairo-Genizah // Oriens Christianus. 1984. Bd 68. P. 58—79.
- ²⁵ Ibid. P. 59.
- ²⁶ Ibid. P. 79.
- ²⁷ Ibid. P. 59.
- ²⁸ Берлин (Orqu. 1160, 1686 г.), Кембридж (Add. 1981, 1607 г.), Лондон, Брит. музей (Rich. 7177, 1484 г.), Рим (Vat. syr. 83, 1537 г.; 86, XVI в.), Алкош, монастырь Богородицы (120, 1705 г.), Сеерт (№ 33, XI в.), Мардин (№ 21, 1540 г.), Урмия (№ 13, 1733 г.; № 194, 1290 г.; № 209, XVII или XVIII вв.), Иерусалим (№ 3, 1560 г.).
- ²⁹ Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922. S. 304; Берлин (Orfol. 620, 1536 г.), Кембридж (Add. 1980, 1723 г.), Лондон, Брит. музей (Rich. 7178, 1545 г.; Or. 4399, 1489 г.), Алкош (№ 44, 1672 г.), Мардин (№ 24, 1716 г.), Урмия (№ 14, 1594 г.), Иерусалим (№ 4, 1567 г.; № 6, 1645 г.), Санкт-Петербург, Ин-т востоковедения (Дитр. 8, 1659 г.).
- ³⁰ Baumstark A. Geschichte... S. 198; Берлин (Orfol. 1199, 1743 г.), Кембридж (Оо. I, 9, XVII или XVIII вв.), Рим (Vat. syr. 62, XVI в.; 84, 1572 г.; 85, 1562 г.), Урмия (№ 15, 1563 г.), Иерусалим (№ 5, 1710 г.), Париж, Нац. б-ка (№ 183, XV в.).
- ³¹ Кембридж (Add. 1976, 1701 г.), Рим (Vat. syr. 24, XIII в.), Сеерт (№ 6, 1625 г.), Лондон, Брит. музей (Rich. 7168, XIII в.).
- ³² Лондон, Брит. музей (Rich. 7173, 1289 г.; 7174, 1499 г.; 7175, 1574 г.), Рим (Vat. Borg. 31, XVIII в.; 169, 1576 г.).
- ³³ Кембридж (Add. 3291, 1696 г.; 2035, 1803 г.), Рим (Vat. syr. 23, XII в.), Алкош (№ 31, ?), Санкт-Петербург, Ин-т востоковедения (осн. ф. № 2, 1243 г.).
- ³⁴ Берлин (Petermann II, 15, 1855 г.), Рим (Vat. syr. 64, 1659 г.).
- ³⁵ Берлин (Orfol. 1200, 1614 г.), Кембридж (Add. 1985, XVIII в.; 1986, 1759 г.), Урмия (№ 23, 1497 г.), Лондон, Брит. музей (Add. 17, 260, XII или XIII вв.), Рим (Vat. syr. 61, XIII в.).
- ³⁶ Rücker A. Das «Obere Kloster» bei Mossul und seine Bedeutung für die Geschichte des ostsyrischen Liturgie // Oriens Christianus. 1932. 3 ser. Bd 7. S. 183—184.
- ³⁷ Chabot J.-B. Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah // Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'Ecole française de Rome. Rom, 1896. T. 16. P. 61; Bedjan P. Liber Superiorum. Parisiis; Lipsiae, 1901. P. 506.
- ³⁸ The Book of Governors, the Historia monastica of Thomas bishop of Marga a. d. 840 / Ed. and transl. by E. W. Budge. London, 1893. Vol. 1. P. 145—146; Vol. 2. P. 301—302.
- ³⁹ Райт В. Краткий очерк истории сирийской литературы // Под ред. и с доп. П. К. Коковцова. СПб., 1902. С. 131—132.
- ⁴⁰ Там же. С. 132.
- ⁴¹ Там же. С. 135.
- ⁴² A. Mai Scriptorum veterum nova collectio vaticanis codicibus edita. Roma, 1831. T. 10. P. 296.
- ⁴³ Райт В. Краткий очерк... С. 165.
- ⁴⁴ Jacut's geographisches Wörterbuch / Hrsg. von F. Wüstenfeld. Leipzig, 1867. Bd 2. S. 644.
- ⁴⁵ Badger G. P. The Nestorians... P. 17.

⁴⁶ Ibid. P. 22.

⁴⁷ Moule A. C. Christians in China before the year 1550. London, 1930. P. 89, 250—251; Bernard H. La découverte de nestoriens mongols aux ordos et l'histoire ancienne du Christianisme en Extrême-Orient. Tientsin, 1935. P. 14—23.

⁴⁸ Райт В. Краткий очерк... С. 121.

⁴⁹ Kannokadan P. The East Syrian Lectionary. A Historico-Liturgical Study. Mar Thoma Yogam. (The St. Thomas Christian Fellowship, Rome). Rome, 1991.

E. N. Mescherskaya

THE SYRIAC FRAGMENTS IN THE INSTITUTE
OF ORIENTAL STUDIES COLLECTION
(ST.-PETERSBURG)

The article represents a new information concerning Russian consul in Urumqi N. N. Krotkov and the formation of his Collection housed in the Institute of Oriental Studies. The author has preliminary studied ninety-seven fragments, which were founded by N. N. Krotkov. Some of them provide a more or less connected text, but there are the scraps in which separate words and letters can be deciphered. The fragments originate from a particular type of Nestorian divine service book. It contains the offices for the feast and special days of church year. The manuscript was written according to the use of Daira Elaita — monastery near Mosul. It was probably brought to Eastern Turkistan by the Nestorian missionaries in the thirteenth or the fourteenth century.

«ГРОБ ГОСПОДЕНЬ» В КАМЕННОЙ ПЛАСТИКЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО НОВГОРОДА

1. Из истории изучения

Сюжет, связанный с изображением Гроба Господня, воспроизведенный в резьбе миниатюрных каменных икон, сравнительно поздно обратил на себя внимание исследователей. Едва ли не первой охарактеризовала этот материал Т. В. Николаева, высказавшая мнение, согласно которому изображение Гроба Господня, по-видимому, принадлежит к числу сюжетов, унаследованных мелкой пластикой XIII—XV вв. от южнорусской домонгольской иконографии, связанной с искусством Византии.¹ Исследовательница предложила первый опыт классификации произведений, к тому времени выявленных лишь частично, положив в основу ее типологию архитектурного сооружения над гробом; ею же описаны либо охарактеризованы некоторые произведения.² Часть икон отнесена к числу ярославских и раннемосковских. Много лет спустя Т. В. Николаева вновь обратилась к изучению указанного сюжета в связи с каталогизацией мелкой каменной пластики, дала описание большого количества образцов резьбы, отнесенных на этот раз преимущественно к Новгороду, и пришла к следующим заключениям: 1) изображение Гроба Господня имело целительное значение; 2) «Сюжет Гроба Господня в наиболее принятой в Новгороде иконографии с трехглавым или семиглавым храмом был в каменной пластике одним из наиболее популярных и держался в новгородском искусстве на протяжении XIV и XV вв. Другие иконографические варианты в мелкой пластике редки, и их новгородское происхождение сомнительно».³

Отдельную статью каменным иконам Гроба Господня посвятила А. В. Рындина.⁴ Критикуя выводы Т. В. Николаевой, автор в процессе анализа доступных ей образцов резьбы делает определенные наблюдения и приходит к выводу о новгородском происхождении большинства резных икон. Позже А. В. Рындина заметно расширила круг образцов каменной резьбы, датированных ею XIV в.⁵ И наконец, в последней посвященной каменным иконам с изображением Гроба Господня статье квалифицировала их как паломнические реликвии.⁶ В отношении же композиций ею

применены расширительные исторические толкования, порой далеко уводящие от представленного конкретного сюжета.

Нами были опубликованы работы, посвященные исследованию прежде неизвестных двух каменных икон Гроба Господня, хранящихся в Ростове Великом.⁷ Затем, в связи с изучением одного из самых поздних рельефов с этим сюжетом, сделана попытка проследить развитие темы в искусстве христианского средневековья.⁸ Задачей этой работы является систематизация известных ныне каменных икон Гроба Господня (включая найденную нами XIV в. в Иркутске) и соотнесение их с разнообразными отражениями одной из главных христианских святынь в средневековой художественной традиции.

2. Каменные иконы с изображением Гроба Господня

Произведения пластики с указанным сюжетом в основном выявлены Т. В. Николаевой. Их перечень (номера, заключенные в скобки, соответствуют описаниям в каталоге 1983 г.) выглядит следующим образом:

1. Гроб Господень (№ 153), серпентин (?), разм. 4,1 × 3,0 см. XIII в. (?). С.-Петербург, ГРМ, № кам. 41 (табл. I, 2). В центре саркофаг с припавшим апостолом Петром, в правом углу сидящий ангел, слева двое мироносиц; Вверху двое парящих ангелов и головы еще двух. В центре полусферический купол с крестом и с подвешенной лампадой.

2. Гроб Господень (№ 367), красный шифер, разм. 5,8 × 4,0 см. XIII в. (?). Саратов, Краеведческий музей; с городища Увек (табл. I, 6). Саркофаг в центре, слева сидящий ангел с жезлом, справа две мироносицы; вверху двое парящих ангелов. Кувуклий с тремя главами; три подвешенные лампы.

3. Гроб Господень (№ 154), черный камень, разм. 3,9 × 3,2 см. XIII в. (?). Москва, ГТГ, № 12693 (табл. I, 1).⁹ Вверху полуфигурный Деисус с облачным Спасом; ниже — саркофаг с купольным кувуклием с лампадами; по сторонам трое мироносиц (слева) и ангел.

4. Гроб Господень (№ 13), коричневый сланец, разм. 8,5 × 7,3 см. XIII в. Москва, ГИМ, № 54626, ок. 9198 (табл. I, 3). На фоне купольного кувуклия с подвешенными лампадами в центре саркофаг с резной аркадой, с припавшим апостолом Петром, справа сидящий ангел, слева двое жен-мироносиц (частично видна фигура еще третьей). Выше — погрудное изображение облачного Спаса и двое парящих ангелов.

5. Гроб Господень; Спас на престоле (№ 297), темный камень, разм. 7,6 × 4,6 см (фрагмент). Рубеж XIII—XIV вв. Ростов-Ярославский, Музей-заповедник, № Ц 91/50 (табл. I, 5). В центре трехглавый кувуклий, слева трое мироносиц и трое воинов. Выше — двое парящих ангелов.

6. Гроб Господень (№ 86), шифер, разм. 9,5 × 5,2 см. XIII в. Сергиев Посад, Музей-заповедник, № 9; ризница Троице-Сергиевой лавры (табл. I, 8). В центре саркофаг с припавшим апостолом Петром, справа стоящий ангел с рипидой и Иоанн Богослов, слева трое мироносиц. Выше — парящие два ангела. Трехглавый киворий с трехлопастной аркой.

7. Гроб Господень; свв. Василий, Никола и Григорий (№ 284), шифер, разм. 6,0 × 5,2 см. Рубеж XIII—XIV вв. Ярославль, Музей-заповедник, № 7746 (табл. I, 10). В центре саркофаг с сидящим ангелом с рипидой, за ним апостол, слева трое мироносиц. Кувуклий трехглавый с трехлопастной аркой и тремя подвешенными лампадами. По сторонам двое парящих ангелов.

8. Гроб Господень; Распятие (№ 286), шифер, разм. 9,6 × 6,5 см. XIII в. Ярославль, Музей-заповедник, № 7749 (табл. I, 11). В центре орнаментированный саркофаг с припавшим апостолом Петром, выше сидящий ангел с рипидой и еще один ангел (тоже с рипидой). Слева дверь пещеры, над ней — Иоанн Богослов и трое мироносиц; в правой части композиции Богоматерь и женская фигура, под



Таблица I.

ними — трехфигурная сцена. Кувуклий трехглавый, с двумя парящими ангелами по сторонам.

9. Гроб Господень; св. Никола и семь спящих отроков эфесских, шифер, разм. 6,9 × 4,7 см. XIV в. Иркутск, Краеведческий музей, № 688-7 (табл. I, 4). Саркофаг в центре, справа ангел с рипидой и два апостола, в левой части композиции трое мироносиц. Кувуклий трехглавый, с тремя подвешенными лампадами.

10. Гроб Господень; двое святых и семь спящих отроков эфесских (№ 191), темно-коричневый сланец, разм. 5,5 × 4,4 см. XIV в. Москва, ГИМ, № 81761/415, к-436 (табл. I, 7). В центре саркофаг с сидящим справа ангелом с рипидой, за ним апостол; слева трое мироносиц. Кувуклий трехглавый, с двумя фланкирующими башнями; двое парящих ангелов.

11. Гроб Господень; свв. Феодор и Георгий (?) (№ 188), глинистый сланец, разм. 6,1 × 4,9 см. XIV в. Москва, ГТГ, № 12690 (табл. II, 2). В центре саркофаг с припавшим апостолом Петром, справа сидящий ангел и фигура апостола; в левой части композиции трое мироносиц. Выше — двое парящих ангелов. Кувуклий трехглавый с трехлопастной аркой и подвешенными лампадами.

12. Гроб Господень (№ 274), серый сланец, разм. 8,0 × 7,5 см. XIV в. Рыбинск, Историко-художественный музей, № 4890 (табл. I, 9). В центре орнаментированный саркофаг, справа сидящий ангел с рипидой и припавший апостол Петр, рядом скорбящая Богоматерь. Слева Иоанн Богослов и двое мироносиц. Выше — двое парящих ангелов. Кувуклий трехглавый, с тремя подвешенными лампадами, с двумя фланкирующими башнями, соединенными перекинутой над ними аркой.

13. Гроб Господень; св. Георгий Победоносец (№ 194), темно-коричневый сланец, разм. 5,0 × 4,2 см. XIV в. Москва, ГИМ, № 54626, ок-9223 (табл. I, 12). В центре саркофаг с припавшим апостолом Петром и сидящим ангелом с рипидой; рядом Иоанн Богослов. В левой части композиции трое мироносиц. Трехглавый храм, с двумя парящими ангелами по сторонам, под широкой аркой, опирающейся на башни.

14. Гроб Господень (№ 87), шифер, разм. 8,7 × 7,5 см. XIII в. Ярославль, Музей-заповедник, № 7743 (табл. II, 1). В центре саркофаг с пояснительной надписью, с припавшим апостолом Петром; справа сидящий ангел с мерилом, за ним Богоматерь, слева Иоанн Богослов и двое мироносиц. Кувуклий трехглавый с трехлопастной аркой и подвешенными лампадами, с двумя парящими ангелами по сторонам. Сверху перекрыт широкой аркой (точнее тканью), соединяющей фланкирующие башни.

15. Гроб Господень (№ 88), камень, разм. 8,3 × 5,2 см. XIII в. Москва, ГИМ, № 54626, ок-9119 (табл. II, 5). В центре саркофаг с припавшим апостолом Петром, рядом стоящий ангел с рипидой и Иоанн Богослов, слева три мироносицы. Киворий одноглавый (с выступами на углах, воспринимающимися как главы), имеющий арку с плечиками, фланкированный башнями. По сторонам двое парящих ангелов.

16. Гроб Господень; свв. Никола, Козьма и Дамиан (№ 192), черный камень, разм. 6,3 × 4,4 см. XIV в. Москва, ГИМ, № 74736, ок-11542 (табл. II, 8). В центре орнаментированный саркофаг с припавшим апостолом Петром и сидящим ангелом с рипидой, за ним Иоанн Богослов, слева трое мироносиц. Трехглавый храм с трехлопастной аркой и подвешенными лампадами, с фланкирующими башнями, соединенными аркой или тканью; двое парящих ангелов.

17. Гроб Господень; св. Никола, евангелисты, архангел и двое святых (№ 193), черный камень, разм. 7,0 × 4,2 см. XIV в. Москва, ГИМ, № 17962Ц, ок-11556 (табл. II, 3). В центре саркофаг с припавшим апостолом Петром и сидящим ангелом с рипидой, рядом Иоанн Богослов, слева трое мироносиц. Трехглавый храм, имеющий арку с плечиками, с тремя подвешенными лампадами, фланкированный башнями; двое парящих ангелов.

18. Гроб Господень; св. Никола (№ 300), шифер, разм. 5,5 × 5,3 см. XIII—XIV в. Ростов-Ярославский, Музей-заповедник, № Ц 921/149 (табл. II, 7). В центре большой саркофаг с пояснительной надписью и сидящим ангелом с мерилом, слева трое мироносиц. Трехглавый кувуклий с тремя килевидными арками.

19. Гроб Господень (№ 156), шифер, разм. 6,5 × 5,1 см. XIV в. Москва, ГИМ, № 74432, ок-9118 (табл. II, 4). В центре орнаментированный саркофаг с сидящим на нем ангелом с мерилом, рядом Иоанн Богослов, слева трое мироносиц (или Богоматерь и две мироносицы). Трехглавый кувуклий с килевидной



1



2



3



5



4



6



7



8



9



10

Таблица II.

аркой, с подвешенными лампадами, фланкированный башнями, соединенными тканью; двое парящих ангелов.

20. Гроб Господень; Троица (№ 166), стеатит, разм. $5,2 \times 4,4$ см. XV в. Москва, ГИМ, № 41569, ок-9137 (табл. II, 6). В центре изображенный в перспективе орнаментированный саркофаг с припавшим апостолом Петром и сидящим ангелом, рядом Богоматерь, слева трое мироносиц. Трехглавый храм с крестами, с двумя херувимами по сторонам.

21. Гроб Господень; св. Григорий Чудотворец (№ 160), сланец, разм. $6,2 \times 5,4$ см. XV в. Москва, ГИМ, № 74435, ок-9225 (табл. II, 9). Орнаментированный саркофаг сдвинут влево, с припавшим апостолом Петром и стоящим ангелом с рипидой, рядом Богоматерь, слева трое мироносиц. Храм трехщипцовый, трехглавый, с крестами, с подвешенными лампадами.

22. Гроб Господень; Снятие с креста (№ 218), стеатит, разм. $6,0 \times 4,5$ см. XIV в. Москва, ГИМ, № 8695Щ, ок-9199 (табл. II, 10). Саркофаг орнаментированный, сдвинут вправо, за ним ангел с мерилом, рядом две фигуры скорбящих, слева трое мироносиц. Кувуклий трехглавый, с херувимами по сторонам, под аркой, соединяющей башни, увенчанные крестами.

23. Гроб Господень (№ 130), сланец, разм. $5,3 \times 5,0$ см. XIV в. Москва, ГИМ, № 74430, ок-9208 (табл. III, 1). В центре престол с киворием, на фоне галерей с полуфигурами ангелов, обращенных к небесной сфере с Святым Духом в образе голубя. Справа от кивория сидящий на камне ангел со свитком, слева трое мироносиц.

24. Гроб Господень (№ 127), темно-коричневый сланец, разм. $5,4 \times 5,0$ см. XIV в. Москва, ГИМ, № 2895Щ, ок-11495 (табл. III, 2). В центре почти квадратный саркофаг с сидящим рядом ангелом с рипидой, апостолом Петром и двумя фигурами скорбящих, слева трое мироносиц. Кувуклий трехкупольный, с крестами, со стрельчатой аркой, с подвешенными лампадами; по сторонам увенчанные крестами башнеобразные сооружения с фигурами в арках; сверху два херувима.

25. Гроб Господень; св. Георгий Победоносец (№ 144), сланец, разм. $7,2 \times 6,0$ см. Конец XIV в. Москва, ГИМ, № 74462, ок-9206 (табл. III, 3). В центре торцовой стороной изображен саркофаг с увенчанным крестом киворием над ним. Справа стоящий ангел с рипидой, скорбящие Петр и Иоанн, слева — трое мироносиц. Семиглавы храм, с крестами и олицетворяющим Святой Дух голубем, представлен в разрезе, с пятью килевидными арками, со свисающими лампадами.

26. Гроб Господень; Сошествие во ад, Распятие, свв. Никола и Стефан (№ 143), сланец, разм. $6,8 \times 5,9$ см. Начало XIV в. Москва, ГИМ, № 54626, ок-9219 (табл. III, 4). В центре под киворием изображен саркофаг, справа ангел с рипидой, скорбящие Петр и Иоанн, слева трое мироносиц и под аркой два воина с копьями. Храм семиглавы, с голубем над центральной главой и с крестами над остальными, изображенный в разрезе, с подвешенными в пяти килевидных арках лампадами.

27. Гроб Господень; Сошествие во ад, Распятие, свв. Никола и Стефан (№ 141), сланец, разм. $6,5 \times 5,7$ см. XIV в. Вологда, Музей-заповедник, № 5437 (табл. III, 8). В центре торец саркофага с киворием, справа сидящий ангел с рипидой, скорбящие Петр и Иоанн, слева трое мироносиц, а под ними в арке два воина с копьями. Храм пятиглавы, семиглавы, изображенный в разрезе, с подвешенными к килевидным аркам лампадами; на центральной главе голубь, на иных и на кивории кресты.

28. Гроб Господень; Распятие, фрагмент (№ 142), темно-коричневый сланец, разм. $2,8 \times 3,1$ см. XIV в. С.-Петербург, ГРМ, № кам. 32 (табл. III, 7). Торец саркофага с киворием, слева трое мироносиц и под аркой два воина с копьями.

29. Гроб Господень; свв. Стефан, Никита и Никола (№ 161), сланец, разм. $6,7 \times 5,3$ см. XV в. Москва, ГИМ, № 4816Щ, ок-9109 (табл. III, 6). В центре саркофаг с киворием, увенчанный крестом. Справа стоящий ангел с рипидой, скорбящие Петр и Иоанн, слева трое мироносиц. Храм пятиглавы, в разрезе, с крестами и с голубем над средней главой; в арках подвешены лампады.

30. Гроб Господень (№ 210), песчаник, разм. $5,6 \times 4,9$ см. XV—XVI вв. (?). С.-Петербург, ГРМ, № кам. 38 (табл. III, 5). В центре саркофаг с киворием, по сторонам шесть предстоящих. Орнаментально-стилизованное изображение семиглавого храма.



1



2



3



4



5



6



7



8

Таблица III.

31. Гроб Господень; св. Никола и семь спящих отроков эфесских (№ 275), сланец, разм. 7,0 × 5,6 см. Конец XIV в. Москва, ГИМ, № 54626, ок-9122 (табл. IV, 1). В центре саркофаг с сидящим на нем ангелом с рипидой, за ним скорбящая Богоматерь, внизу погрудно припавший к гробу апостол Петр, слева трое мироносиц. Кувуклий трехглавый, с трехлопастной аркой с подвешенной лампадой. Над ним пятилопастная арка, опирающаяся на фланкирующие купольные башни с арочными проемами.

32. Гроб Господень; Зачатие Иоанна Предтечи (№ 272), шифер, разм. 6,6 × 6,0 см. XV в. Сольвычегодск, Историко-художественный музей (табл. IV, 2). В центре орнаментированный саркофаг со свитыми пеленами, с сидящим на нем ангелом с мерилом, ниже — погрудное изображение скорбящего апостола Петра, справа Богоматерь; в левой части композиции скорбящий Иоанн Богослов и две мироносицы. Кувуклий трехглавый, с килевидной аркой, с подвешенными тремя лампадами; по сторонам два парящих ангела. Над ним широкая арка, опирающаяся на фланкирующие башни.

33. Гроб Господень; свв. Никола и митрополит Иона, XVI в. (№ 126), коричневый сланец, разм. 5,7 × 5,2 см. XIV в. С.-Петербург, ГРМ, № БК-1861 (табл. IV, 3). В центре саркофаг с киворием, справа ангел с рипидой, припавший к гробу апостол Петр и двое скорбящих, в левой части композиции трое мироносиц. Кувуклий трехкупольный, с крестами; арка с плечиками, с лампадами на перевитых жгутах; по сторонам херувимы. Над кувукием арка, опирающаяся на фланкирующие башни.

34. Гроб Господень; преподобные и Параскева Пятница (№ 242), известняк, разм. 7,0 × 6,0 см. Конец XV в. Москва, ГТГ, № 12696 (табл. IV, 4). Посредине саркофаг с киворием, справа припавший апостол Петр, сидящий ангел с мерилом и Иоанн Богослов, слева трое мироносиц, под аркой внизу трое воинов с поднятыми мечами или копьями. Трехнефный пятиглавый храм изображен в разрезе, с пятью подвешенными лампадами; на средней главе голубь, по сторонам два парящих ангела.

35. Гроб Господень (№ 158), серый сланец, разм. 8,0 × 6,0 см. XIV в. Новгород, Музей-заповедник (табл. IV, 5). В центре саркофаг с киворием, увенчанным крестом. Справа погрудное изображение припавшего апостола Петра, стоящего ангела с рипидой и Иоанна Богослова представлено в рост, как и трех мироносиц в левой части композиции. Храм трехнефный, многоглавый, с тремя подвешенными лампадами; сверху два херувима.

36. Гроб Господень (№ 137), серовато-коричневый сланец, разм. 7,0 × 6,0 см. XIV в. Москва, ГИМ, № 74436, ок-9222 (табл. IV, 6). В правой части сидящий на гробном камне ангел с рипидой, рядом с ним Иоанн Богослов, слева двое мироносиц. Вверху арка, опирающаяся на колонны.

37. Гроб Господень (№ 162), сланец, разм. 5,5 × 5,5 см. XV в. Москва, ГИМ, № 28961Щ, ок-9203 (табл. IV, 7). В центре саркофаг со стоящим у него апостолом Петром, слева ангел с рипидой, справа — две фигуры мироносиц. Шатровый кувуклий с аркой, с подвешенными тремя лампадами, находится под куполом многоглавого храма.

38. Гроб Господень (№ 163), серовато-зеленый сланец, разм. 6,0 × 5,3 см. XV в. (?). Москва, ГИМ, № 25333, ок-11543 (табл. IV, 8). В центре в арке трехглавого кувуклия саркофаг со стоящим апостолом Петром, слева ангел с рипидой, в правой части композиции две мироносицы. Кувуклий находится под куполом пятиглавого, увенчанного крестами храма.

Приведенные описания каменных икон фиксируют прежде всего основные особенности иконографической схемы Гроба Господня, закономерности развития которой предстоит проследить.¹⁰ Однако, прежде чем об этом пойдет речь, следует упомянуть еще о двух рельефах, в которых Гроб Господень представлен вместе с Распятием и Сошествием во ад; на оборотной стороне в арочных обрамлениях св. Никола в рост и погрудно евангелисты (№ 71, 72). Они примерно одинакового размера (7,2 × 6,0 см и 7,4 × 6,2 см) и выдаются одинаковыми иконографией и стилем, побудившими датировать их рубежом XII—XIII вв.¹¹ либо XIV в.¹² К замеченным романским чертам в иконографии и стиле



Таблица IV.

надо присоединить указание на такие детали, как форма омофора и нимба св. Николы, деталь одежды одного из действующих лиц Гроба Господня, напоминающая столу; кувуклий и саркофаг переданы крайне схематично. В любом случае выполнение этих архаизирующих резных икон наиболее вероятно в XIII в. Упомянутая общая иконографическая схема, но с заменой Гроба Господня фигурами свв. Стефана и Николы, как известно, воспроизведена в серебряном литье панагии новгородского архиепископа Моисея.

Попытаемся посмотреть на каменные иконы Гроба Господня с различных сторон:

1) *Материал*. Большинство изделий изготовлено из шифера или сланца, широко используемого ремесленниками XIII—XV вв. В XIII в. применяли также серпентин (№ 153), черный камень или жировик (№ 154), в XIV в. — стеатит (№ 218), зеленоватый сланец (№ 275), серовато-коричневый сланец (№ 137), глинистый сланец (№ 188), известный уже по употреблению в XIII в. (№ 13, 142) коричневый сланец (№ 127, 126, 158, 191, 194, 274), в XV в. — стеатит (№ 166), серовато-зеленый сланец (№ 163), известняк (№ 242), на рубеже XV—XVI вв. — песчаник (№ 210).

2) *Хронология*. Из зафиксированных 38 произведений восемь относятся к XIII в. (№ 13, 86—88, 153, 154, 286, 367), три — к рубежу XIII—XIV вв. (№ 284, 297, 300), семь — к XV в. (№ 160—163, 166, 242, 272), одно — к рубежу XV—XVI вв. (№ 210); девятнадцать, т. е. половина всего фонда образцов, датируется XIV в. Приведенная статистика косвенно несомненно отражает популярность сюжета в указанные хронологические периоды, являвшуюся откликом на духовные запросы людей XIII—XV вв.

3) *Сочетание сюжетов*. Более половины всех сохранившихся икон двусторонние. Из датируемых XIII в. лишь одна имеет изображение Распятия на стороне, которая мыслилась как лицевая (№ 286). Двусторонние все три иконы рубежа XIII—XIV вв., обнаруживающие сочетания изображения Гроба Господня со следующими сюжетами: Спас на престоле (№ 297), св. Никола (№ 300), свв. Василий, Никола и Григорий (№ 284). Из икон XIV в. в трех случаях на другой стороне представлены св. Никола и семь спящих отроков эфесских (№ 191, 275, икона в Иркутске), в двух случаях — Сошествие во ад, Распятие, свв. Стефан и Никола (№ 141, 143). Кроме того, встречаются: Снятие с креста (№ 218), св. Никола, евангелисты, архангел и двое святых (№ 193), свв. Никола, Козьма и Дамиан (№ 192), св. Георгий Победоносец (№ 144), свв. Феодор и Георгий (?) (№ 188). В XV в. представлены: Троица (№ 166), св. Григорий Чудотворец (№ 160), свв. Стефан, Никита, Никола (№ 161), Зачатие Иоанна Предтечи (№ 272), преподобные и Параскева Пятница (№ 242). Естественно, в этот перечень не включена резьба XVI в. на оборотной стороне иконы XIV в. (№ 126).

4) *Типы композиции*. Иконографическая схема отличается большой вариативностью, распространяющейся как на число и расположение действующих лиц, так и на характер архитектурного фона. Поэтому следует отдельно проследить типологию саркофага, присутствие и расположение ангела, апостолов, Богоматери, мироносиц, воинов, парящих ангелов, херувимов,

разновидности кувуклия и кивория, а также различных элементов архитектурных кулис, обычных в целом для византийской иконописной традиции. Более уместно это сделать в связи с выяснением генезиса иконографии. Здесь важно указать, что встречаются: а) композиция, максимально приближенная к византийской «Мироносицы у Гроба»; б) схема с саркофагом и кувуклием в центре; в) схема с саркофагом, осмысленным как престол с киворием; г) схема с фигурой апостола Петра в арке кувуклия, у саркофага; д) вариант схематически-декоративный, в ущерб смыслу (№ 210).

5) *Декоративные элементы.* В резьбе каменных икон Гроба Господня орнаментика отчасти связана с пластической разделкой архитектурных кулис, что отражает определенное стилистическое направление или просто индивидуальную манеру исполнения. Примеры тому могут быть указаны в иконах различного периода (№ 13, табл. I, 3; № 218, табл. II, 10; № 275, 272, табл. IV, 1, 2), не говоря уже о том, что в самом позднем образце, из песчаника, заметно сильное воздействие иллюминированной книги, прежде всего архитектурных фронтисписов¹³ (№ 210, табл. III, 5). Сравнительно немногие каменные рельефы имеют орнаментированный саркофаг, на схему геометрической резьбы которого нелишне обратить внимание. Конечно, наиболее богато орнаментирован гроб в резьбе уже упомянутой иконы XIII в., хранящейся в Москве (№ 13, табл. I, 3): в верхней части аркатурным поясом, ниже — кругами и волотообразными завитками, как и карниз сени. В иных иконах XIII в. можно видеть прямоугольный ящик саркофага, декорированный прямой рельефной клеткой (№ 154, табл. I, 1), тремя круглыми углублениями (№ 153, табл. I, 2), вписанными в рельефную рамку кругами (№ 286, табл. I, 11). Мотив концентрических кругов в различной их вариации переходит и в резьбу XIV в. (№ 193, табл. II, 3; № 158, табл. IV, 5; № 275, табл. IV, 1; № 192, табл. II, 8); в одном случае три круга сочетаются с диагональной штриховкой (№ 156, табл. II, 4). Не касаясь сейчас вопроса о резьбе реальной облицовки Гроба Господня в Иерусалиме в эпоху, к которой принадлежат новгородские каменные образки, следует все же отметить, что схемы, предполагавшие мотивы аркатурного пояса и концентрических кругов, хорошо известны в оформлении каменных саркофагов.

6) *Сопроводительные надписи.* На 22 каменных иконах Гроба Господня существуют те или иные обозначения, выполненные кириллицей самими резчиками либо процарапанные позже; во всех случаях они относятся к представленным изображениям. Из дошедших восьми произведений XIII в. шесть имеют надписи: 1) № 154 — IC XC, MP IOA (табл. I, 1); 2) № 153 — IC XC и на фоне в разных местах криптограмма (?): ОСНГАРЕ (табл. I, 2); 3) № 13 — на участках фона: СЪЛЪ НБСНХЪ, ГРО ГНЕ, ПЕТРО (табл. I, 3); 4) № 86 — на саркофаге резьбой вглубь: ГРБ ГН (табл. I, 8); 5) № 87 — на саркофаге: ГРБА ГНЕ (табл. II, 1); 6) № 88 — в разных местах фона: ГСТ СТАА СТЫ, MP Y, IC XC (табл. II, 5). На иконе рубежа XIII—XIV вв. на саркофаге обронная надпись: ГРБЪ ГНЪ (табл. II, 7; № 300); на иной иконе того же времени на рельефной рамке более поздняя надпись-граффити: МИРОНОСИ (табл. I, 5; № 297). На произведениях XIV в.

тоже зафиксировано семь сопроводительных надписей: 1) № 274 — над изображением Богоматери: МНР У, на фронтоне кувкуля: ГНИ АГЛЫ, над саркофагом: ГРОБ ГНЬ, над фигурами жен: МИРОНО (табл. I, 9); 2) № 130 — на фоне: МУР НГ (табл. III, 1); 3) № 127 — в центре внизу обронная надпись: ГРОБ ХГЛБ (табл. III, 2); 4) № 126 — на саркофаге обронная надпись: ГРОБЪ ГНЬ (табл. IV, 3); 5) № 137 — в левом верхнем углу: ХО В (табл. IV, 6); 6) № 144 — над саркофагом: ІС ХС, МРӨ, АНГ, сверху над главами: СТАА СТЫХ (табл. III, 3); 7) № 275 — на нимбе ангела: МИХАИЛЬ, на нимбе Богоматери: МР ФУ, на фоне: ГРОБЪ ГПОДНЬ (табл. IV, 1). Шесть надписей на иконах XV в.: 1) № 166 — на фоне сверху: ГРОБЪ ГИСӨ СЕСВА ТІА С (табл. II, 6); 2) № 160 — сверху на фоне: ГРОБЪ ГДНЬ, внизу: МРОНСИИА, ІС ХС (табл. II, 9); 3) № 161 — на фоне между главками: СТАІА СТЫХЪ, МИХАИЛЬ (табл. III, 6); 4) № 272 — на фоне в разных местах: ІС ХС, МИХ, МНР, МА (табл. IV, 2); 5) № 242 — на фоне: ІВАНГИЛИ (повторена дважды), СТЬ ЖЕНЬ МИР (табл. IV, 4); 6) № 162 — на фоне сверху: СТА СТЫХ, у изображения ангела: МІХ, над саркофагом: МР, на его плоскости: ІС (табл. IV, 7).

Приведенные надписи, тщательно зафиксированные при описании икон Т. В. Николаевой, большей частью носят характер помет. Но при всей своей краткости они ценны уже указанием на единую художественную традицию, сохранявшуюся в среде резчиков по камню в течение трех столетий. Как можно видеть, в надписях особенно подчеркивается, что изображен именно Гроб Господень. Кроме того, на рельефной рамке иконы XV в. (№ 161, табл. III, 6) есть поздняя загадочная помета χ АСГ. ЕРЎСА, т. е. «1203 г. Иерусалим». Трудно сказать, что именно имеется в виду: в период изготовления иконы, а тем более ко времени нанесения надписи вряд ли помнили о событии, датированном этим годом. Возможно, здесь проявилось стремление придать изделию характер большей древности.

7) *Размеры.* Резные каменные рельефы XIII в. с изображением Гроба Господня заметно отличаются друг от друга по величине. Расположив их по мере увеличения, можно увидеть следующее: № 154 — 3,9 × 3,2 см; № 153 — 4,1 × 3,0 см; № 367 — 5,8 × 4,0 см; № 88 — 8,3 × 5,2 см; № 13 — 8,5 × 7,3 см; № 87 — 8,7 × 7,5 см; № 86 — 9,5 × 5,2 см; № 286 — 9,6 × 6,5 см. Среди образцов пластики рубежа XIII—XIV вв.: № 300 — 5,5 × 5,3 см; № 284 — 6,0 × 5,2 см; № 297 — выс. 7,6 см. В XIV в. изготовлены иконы следующих размеров: № 194 — 5,0 × 4,2 см; № 130 — 5,3 × 5,0 см; № 127 — 5,4 × 5,0 см; № 191 — 5,5 × 4,4 см; № 126 — 5,7 × 5,2 см; № 218 — 6,0 × 4,5 см; № 188 — 6,1 × 4,9 см; № 192 — 6,3 × 4,4 см; № 156 — 6,5 × 5,1 см; № 141 — 6,5 × 5,7 см; № 143 — 6,8 × 5,9 см; Иркутск — 6,9 × 4,7 см; № 193 — 7,0 × 4,2 см; № 275 — 7,0 × 5,6 см; № 137 — 7,0 × 6,0 см; № 144 — 7,2 × 6,0 см; № 158 — 8,0 × 6,0 см; № 274 — 8,0 × 7,5 см. Еще более стабилизированным оказывается размер икон XV в.: № 166 — 5,2 × 4,4 см; № 162 — 5,5 × 5,5 см; № 163 — 6,0 × 5,3 см; № 160 — 6,2 × 5,4 см; № 272 — 6,6 × 6,0 см; № 161 — 6,7 × 5,3 см; № 242 — 7,0 × 6,0 см. Единственная икона рубежа XV—XVI вв., № 210, имеет разм. 5,6 × 4,9 см. Ес-

тественно, здесь не учтен обломок иконы № 142 (XIV в.). Сопоставив приведенные данные, можно наглядно видеть наиболее заметное колебание размеров в пору появления образков, т. е. в XIII в.

3. Истоки иконографии

Ко времени появления новгородских каменных икон Гроба Господня христианская традиция символического воспроизведения одной из главных иерусалимских реликвий уже насчитывала не одно столетие своего существования. Иконографические проблемы, связанные с этим сюжетом, издавна интересовали исследователей, особенно с того времени, как было обращено внимание на украшенные рельефными изображениями палестинские свинцовые ампулы рубежа VI—VII вв. в соборной ризнице итальянского города Монцы, в окрестностях Милана. О них, в частности, писали Д. В. Айналов¹⁴ и Н. П. Кондаков,¹⁵ а позже им посвятил обстоятельное исследование А. Н. Грабар.¹⁶

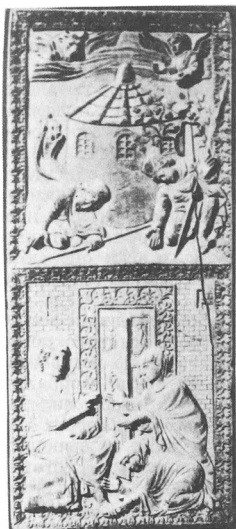
В христианской иконографии изображение Гроба Господня изначально было связано с темой Воскресения Христова, и эволюцию композиции, предполагающей святых жен и ангела у надгробного сооружения, можно достаточно обстоятельно проследить по памятникам искусства Востока и Запада.¹⁷ В их ряду едва ли не самым ранним примером является фреска христианской часовни в Дуре Европос (около 232 г.).¹⁸ В византийской иконографической традиции закрепились схема, предполагающая в центре изображение сидящего на гробном камне ангела, который указывает двум мирноносцам на свитые погребальные пелены в условно переданной гробнице; иногда внизу представлены поверженные страхом воины. В изображении гробницы, однако, нет определенных признаков, свидетельствующих о передаче конкретного образа: в миниатюре иллюстрированного в Константинополе в 1020-е гг. Синаксаря епископа Захарии Валахертского¹⁹ и в чеканной иконе конца XII в. в Лувре²⁰ она являет подобие спеленутой мумии; в чеканном грузинском рельефе XI в. из Шемокмеди пелены видны через дверной проем узкого башнеобразного сооружения с двускатной кровлей;²¹ наконец, четырехчастная стеатитовая икона в Музео Сакро в Ватикане, XIII в., имеет на первом плане выложенный из квадров камня пустой саркофаг с погребальными пеленами, частично имеющими очертания человеческого тела.²² Но в живописи все-таки более утвердился иконографический вариант схемы, предполагающий ангела, указывающего на гробницу, скорее напоминающую вертикально поставленный саркофаг, и святых жен, как это можно видеть на фреске церкви св. Георгия в Курбиново, 1191 г.²³

Между тем уже довольно рано на Западе и на Востоке обнаруживаются различные представления об архитектурном облике Гроба Господня, точнее — того сооружения, которое в христианскую эпоху отмечало место погребения Христа. О том, как именно выглядела ротонда Святого Гроба в Иерусалиме, позволяют судить скудные и отрывочные свидетельства паломников, а также изобразительный материал.²⁴ По словам Антонина из Пьяченцы, «над Гробом устроена круглая церковь, а по самому

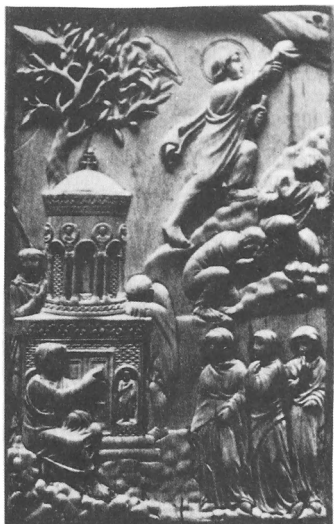
Гробу решетка из серебра и золота, в окружности вся золотая». Н. П. Кондаков полагал, что лучшим комментарием цитированного текста (около 570 г.) могут служить изображения на свинцовых ампулах²⁵ (табл. VI, 1, 3).

На авории Британского музея в Лондоне (около 420—430 гг.) изображено прямоугольное в плане здание с античными колоннами и возвышающимся приземистым барабаном купола с шатровым верхом; приоткрытые двери, с одной обломанной створкой, позволяют видеть стоящий внутри саркофаг; по сторонам здания две мирносицы и два спящих воина²⁶ (табл. V, 3). На пластине так называемого диптиха Тривульци (около 400 г.) в Кастель Сфорцеско в Милане тоже надгробное сооружение с куполом на прямоугольном основании, с воинами на террасе и с ангелом и двумя женами у приоткрытых дверей²⁷ (табл. V, 1). На Бамбергском рельефе из слоновой кости в Баварском Национальном музее в Мюнхене (около 400 г.) изображен подобный же античный мавзолей, но более усложненных архитектурных форм, с двумя стоящими стражами, сидящим впереди ангелом и приближающимися к нему тремя женами²⁸ (табл. V, 2). Подобная, но иных пропорций ротонда, с двумя дремлющими воинами, находится в резьбе пряжки из гробницы св. Кесария Арльского (502—542).²⁹ Мозаика равеннской церкви Сант Аполлинаре Нуово (около 520—530 гг.) изображает гробницу в виде небольшой ротонды с колоннами, расположенную в центре композиции, представляющей сидящего ангела и пришедших двух жен.³⁰ Вариант этого мотива, одинаково отражающий реальную ротонду Гроба Господня в Иерусалиме, находим также в миниатюре сирийского Евангелия Раввулы, 586 г., а также на уже упомянутых палестинских свинцовых ампулах рубежа VI—VII вв. в соборе Монцы и аббатстве св. Колумбана в Боббио близ Пьяченцы.³¹

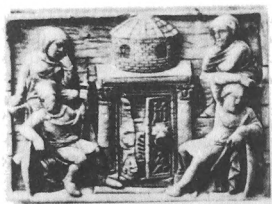
Позже, по мере распространения палестинской иконографии, этот мотив прочно входит в круг сюжетов христианского искусства средневековой Европы.³² Наиболее последовательно судьба указанного мотива может быть прослежена на Западе. На рубеже IX—X вв. выполнен известный Миланский диптих, из слоновой кости, на левой створке которого видим окруженную воинами купольную ротонду.³³ На флорентийской пластине, начала IX в., где композиция расположена в два яруса, сверху изображен сидящий на камне ангел, благовествующий трем мирносицам, а ниже — охраняющие ротонду воины.³⁴ И хотя известен каролингский диптих, на котором как бы через аркаду видны сидящий у ротонды ангел и две жены с кадилами (начало IX в.),³⁵ но по рельефам из слоновой кости, изображающим Распятие, прослеживается тенденция сделать в соответствующей сцене ротонду композиционным и смысловым центром.³⁶ То же наблюдается и в миниатюре XI в.³⁷ В частности, в изображении, украшающем Сакраментарий из соборной ризницы в Миндене (первая половина XI в.), можно видеть уже определенный итог переработки восточнохристианской темы: в центре — ротонда с находящимся внутри саркофагом, справа — ангел, слева — большая группа жен, а впереди поверженные воины (табл. V, 4). С учетом этой схемы становится понятным источник инициала переписанного около 1119—1128 гг. «утринцем» для Новгорода известного Юрьевского евангелия.³⁸



1



2



3



4

Таблица V.

Особо надо обратить внимание на то обстоятельство, что в западной художественной традиции с XI в. становятся известными изображения жен у гроба, где действующие лица помещены внутри ротонды, показанной в разрезе, причем в некоторых случаях последняя фланкирована башнями.³⁹ Параллельно появляются иные композиции на фоне разрезов храма, иногда с подвешенными хоросами. Все это позже найдет отголоски в резьбе новгородских каменных икон Гроба Господня. Попутно можно заметить, что на Западе была известна еще и как бы промежуточная схема интересующей нас композиции. На выполненном около 1084 г. рельефе из слоновой кости как часть антепендима собора в Салерно представлена причудливых очертаний ротонда, лишь в нижней своей части лишенная стен: ее арки опираются на угловые пучки колонн, а выше под балдахином модель ротонды.⁴⁰

В восточнохристианской иконографической традиции все обстояло проще: Гроб Господень, наружный вид которого по состоянию на рубеж VI—VII вв. типологически верно воспроизведен на свинцовых ампулах (табл. VI, 1, 3), стали изображать более схематично, в виде увенчанной шатровым завершением башенки, как это можно видеть на маргинальных миниатюрах Хлудовской псалтири, IX в.⁴¹ (табл. V, 2, 4), а также на выполненном в Семирежье в IX—X вв. серебряном блюде из с. Григоровское,⁴² где даже это, скорее, шкаф-хранилище для реликвий (табл. V, 5).

Всему этому вряд ли стоит удивляться, поскольку изображали Гроб Господень часто те, кто никогда не видел Иерусалима. В этом смысле не составляют исключения чеканенные в Акре монеты Иоанна Бриенского, с надписями: SEPVLCHRI DOMINI, REX IERLM. На печати иерусалимского короля Балдуина IV (1173—1183), на оборотной стороне, изображена крепость Давида, с Иерусалимским храмом и помещенным справа Гробом Господним⁴³ (табл. VI, 6). Не угадывается ли в переосмысленном виде этот мотив в одной из каменных новгородских икон (табл. III, 1)? По крайней мере в том, что подобные изделия явно инспирированы западными образцами, как будто не приходится сомневаться.

4. Модели Гроба Господня

Архитектурные формы ротонды, соответствующие кувуклию над Гробом Господним в Иерусалиме, как известно, получили широкое отражение в христианском искусстве средневекового периода. В церковном зодчестве храмы-ротонды занимают видное место в Европе,⁴⁴ известны они и на Руси.⁴⁵ О том, что из Палестины иногда могли доставлять довольно точные модели, говорит известный пример XVII в., когда изделие даже было украшено колонками из слоновой кости и перламутровой инкрустацией.⁴⁶ Тем более логично было переносить формы кувуклия Гроба Господня на предметы церковной утвари.

Н. В. Покровский в свое время предпринял весьма подробное разыскание, связанное с изучением ризницы Софийского собора в Новгороде, в результате чего дал сводку ценного историческо-



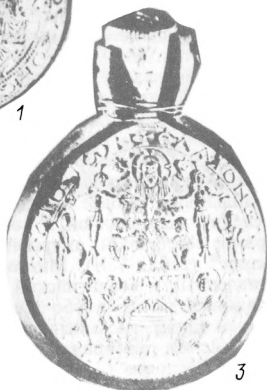
2



1



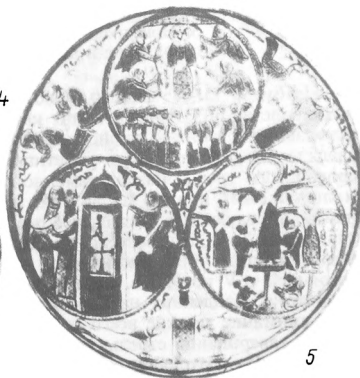
4



3



6



5

Таблица VI.

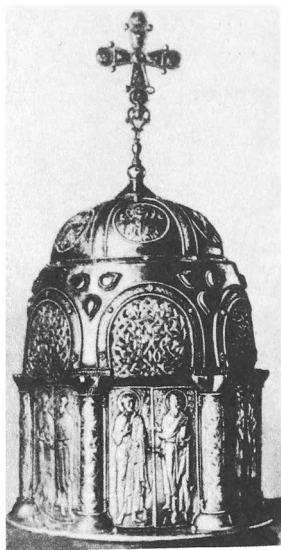
го материала.⁴⁷ Его вывод относительно сионов новгородского соборного храма гласит, что их нельзя рассматривать как точные копии иерусалимского образца, а скорее следует видеть в них не более чем подражание. В такой плоскости более понятны константинопольский по своему происхождению Малый Сион и выполненный по заказу Владимира Мономаха по образцу первого Большой Сион (табл. VII, 1). Естественно, что тот и другой обнаруживают лишь самое общее типологическое сходство с изображениями ротонды на диптихе Тривульци (табл. VII, 3) и даже на почти современной им миниатюре Сакраментария из Сан Галлена⁴⁸ (табл. VII, 4).

Серебряный реликварий в форме однокупольного храма с выступающей апсидой, хранящийся в соборной ризнице в Ахене (табл. VI, 2), украшен греческими текстами, представляющими воспроизведения стихов псалмов, которые говорят о Граде Господнем и о богоизбранном Сионе. А. Н. Грабар считал возможным функциональное назначение этого предмета как фонаря или кадилницы.⁴⁹ Более правдоподобным представляется такое применение выполненной в конце XII в. модели многокупольного храма, серебряной, ажурной, в сокровищнице Сан Марко в Венеции⁵⁰ (табл. VIII). Многообразие архитектурных форм, представленных в византийской торевтике моделей Гроба Господня, указывает на их сугубо ассоциативный, символический смысл, и в этом плане, несомненно, только и могут быть рассматриваемы сооружения, изображенные в резьбе русских каменных икон Гроба Господня.

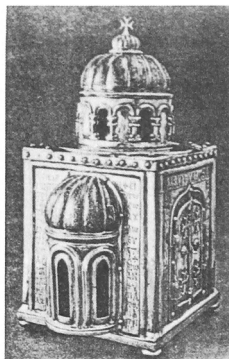
5. Новгородские каменные иконы: становление и развитие иконографии

Не будем пока говорить о возможных причинах, вызвавших появление икон Гроба Господня на Руси и в дальнейшем способствовавших развитию иконографической схемы. Уже при первом взгляде на произведения пластики нетрудно заметить особое своеобразие трех образцов каменной резьбы XIII в., казалось бы, мало похожих и один на другой, и трудно соотносимых с иконами, образующими определенные группы (№ 367, 153, 154; табл. I, 6, 2, 1). Композиция каждого из них может быть объяснена с учетом общехристианской художественной традиции, накопившей с V по XII в. немало выразительных средств.

Икона, найденная на городище Увек (№ 367), обращает на себя внимание прежде всего необычной киотчатой формой, благодаря завершению стрельчатой аркой с плечиками, воспринимаемому как отголосок готики (табл. I, 6). Изображения выполнены в довольно высоком рельефе. Иконографическая схема, с одной стороны, не имеет существенных отличий от византийской, но, с другой — ближе романской, зафиксированной в уже упомянутых миниатюрах (табл. V, 4; VII, 4). Существенная деталь — каменный саркофаг на первом плане. Кувуклий в центре композиции, с возвышающимся верхом, тоже представляет мотив, адаптированный на западной почве. Парящие ангелы, как известно, в византийской иконографии присутствуют преимущественно в скорбных сюжетах (Распятие, Снятие с креста, Положение во



1



2



3



4

Таблица VII.



Таблица VIII.

гроб, Успение Богоматери). Судя по манере резьбы, она выполнена греческим ремесленником, но по образцу, сильно затронутому западными влияниями, что вполне естественно для первой четверти XIII в., когда, вероятнее всего, был выполнен этот образ.

Икона с изображением в центре кувуклия Гроба Господня, с Деисусом сверху, была предметом специальной публикации,⁵¹ и поэтому к сказанному можно лишь добавить, что и здесь не исключена причастность к выполнению греческого резчика. В любом случае довольно отчетливо просматривается использование в качестве модели палестинской евлогии, конечно, более поздней, чем знаменитые палестинские свинцовые ампулы. Однако в сущности разрабатывается та же схема (табл. VI, 1, 3). Нам неизвестны иерусалимские евлогии XI—XIII вв., но они явно существовали, если традиция их изготовления удержалась до нового времени, когда на них предьявило свои права механическое производство. Икона из черного камня (табл. I, 1) — их далекий предшественник.

Византинизирующий характер имеет и серпентиновая икона (№ 153, табл. I, 2). В ее схему введена фигура припавшего к гробу апостола Петра, которая вскоре в этом или ином варианте (не наклонившийся сверху, а сидящий на земле) становится неременной принадлежностью иконографической схемы преобладающего числа каменных икон Гроба Господня XIII—XV вв. Этот рельеф, как и два предыдущих, производит впечатление опыта перенесения в каменную резьбу иконографии, выработанной в ином материале, скорее всего в графике.

Выделяющаяся своими размерами икона из коричневого сланца может быть отнесена к числу самых примечательных (№ 13, табл. I, 3). Ее резьба искусная и тщательная, а рисунок кажется перенесенным на камень с листа рукописи, где был выполнен пером. Собственно сюжетная композиция смещена вниз, и небольшие фигурки (из них самая крупная апостола Петра) скорее угадываются на фоне украшенного орнаментальной резьбой купольного кувуклия; пояс прорезающих стену окон и частично просматриваемая аркада не оставляют сомнений, что здесь воспроизведена изнутри ротонда иерусалимского храма Воскресения. Декоративно-орнаментальная трактовка ряда деталей, особенно относящихся к кувуклию, затрудняет их восприятие. Что касается погрудного изображения Христа в волнистом обрамлении, то не исключено, что это реплика купольного изображения ротонды, включавшего и окружавших медальон ангелов. Характер исполнения резьбы находит параллели в пластике раннего XIII в., отличаясь при этом яркой индивидуальной манерой.⁵² Не случайно рельеф остался по существу одиноким, не получившим отклика в современной ему пластике.

Примерно такое же обособленное место занимает и двусторонняя каменная икона с изображением Спаса на престоле с иной стороны, по отношению к композиции Гроба Господня (№ 297, табл. I, 5). При всем ее кажущемся архаизме образ тронного Христа с предстоящим преподобным в схиме и коленопреклоненными ангелами исключает изготовление иконы ранее рубежа XIII—XIV вв. Воспроизведенная икона Спаса явно явля-

лась весьма известной и почитаемой, так как ее реплики можно указать в иконописи и книжной миниатюре этого же времени.

Если первая половина XIII в. явилась периодом становления иконографической схемы, то примерно к последней четверти этого столетия на новгородской почве вполне сложился основной тип композиции, в рамках схемы которого прослеживаются лишь естественные вариации, касающиеся количества и расположения фигур, а также архитектурного фона, практически неизбежные в живой художественной традиции. Воины представлены крайне редко. Сидящий ангел обычно изображен в правой части композиции; мироносиц трое и лишь в трех рельефах по двое (№ 367, 162, 163), находящихся справа (табл. I, 6; IV, 7, 8), а в пяти — по двое на своем обычном месте, слева (№ 153, 274, 284, 87, 272; табл. I, 2, 9, 10; II, 1; IV, 2). Жены-мироносицы Мария Магдалина и Мария Иаковлева упомянуты Матфеем как участвовавшие в погребении Христа (27: 61); у Луки есть упоминание о трех женах как о возвратившихся от гроба (24: 10). В изобразительном искусстве двое более характерны для византийской иконографической традиции, трое — для западной. Новгородская пластика, как можно видеть, следует последней.

В XIV в. появляется извод, как бы возвращающий к доминирующему в центре кувуклию (№ 130, табл. III, 1), однако на этот раз переосмысленному как престол с киворием, о чем напоминает стоящая на нем чаша, хотя в ряде случаев отчетливо видны и свитые одежды. Поэтому с формальной стороны одинаково правомерно определять его и как изображенный с торцевой стороны саркофаг, и как престол. Это видоизменение в целом не отразилось на общей схеме, в которой временами можно отметить и арку — намек на ротонду храма Воскресения. Не связанное с реальными формами иерусалимского храма многоглавие под резцом новгородских мастеров превратилось в символ, как и постоянно воспроизводимые подвешенные лампы — те кандила, которые в начале XII в. мог отметить побывавший в Иерусалиме игумен Даниил.

Если исключить три упомянутых ранних образца, то все остальные каменные иконы Гроба Господня новгородского происхождения, и, следовательно, речь может идти о локальном художественном явлении. Изображения на двусторонних рельефах в сюжетном отношении никак не противоречат этому выводу. Судя по свидетельству самих памятников, они появились в период существования Латинской империи на Востоке (1204—1261), в эпоху крестовых походов, а исчезли вскоре после похода Ивана III на Новгород в 1471 г., после которого новгородские переселенцы завезли некоторые принадлежавшие им образки в Поволжье. Там, на новых местах, новгородские традиции не смогли пустить глубокие корни, и уже на рубеже XV—XVI вв. они заметно сходят на нет.

Можно высказывать самые различные догадки о причинах появления в Новгороде традиции изготовления каменных икон Гроба Господня, являвшихся моленными, а затем, вероятно, продолжавших свое историческое существование как привесы к чтимым иконам. Видеть в них паломнические реликвии, в какой-то мере адекватные свинцовым ампулам в Монце и Боббио, конечно, невозможно. Если начало их изготовления совпало с мрач-

ным периодом русской истории, сказавшимся и в невозможности совершать путешествия в далекую Палестину, то большая часть каменных икон Гроба Господня относится к XIV в. Не исключено, что в популяризации этого сюжета сыграла роль крестоносцы, а камень был наиболее подходящим материалом, вызывавшим ассоциации с материальными свойствами величайшей христианской реликвии.

Нам уже приходилось говорить о новгородских каменных иконах Гроба Господня в контексте явлений, вызванных крестовыми походами.⁵³ Сегодня известно о характере иконописи, бытовавшей у крестоносцев,⁵⁴ о книжном искусстве Иерусалимского королевства⁵⁵ и, наконец, о сюжетном искусстве крестоносцев в Палестине.⁵⁶ Тем не менее пока трудно протянуть нить, соединяющую далекую Святую Землю с новгородской каменной пластикой, как это удалось сделать по отношению к книжной миниатюре.⁵⁷ Поэтому мы предпочли ограничиться систематизацией материала и выяснением его места в обширном художественном наследии христианского средневековья.

Примечания

¹ Николаева Т. В. Произведения мелкой пластики XIII—XVII веков в собрании Загорского музея: Каталог. Загорск, 1960. С. 33.

² Там же. С. 33—39, 122—124 (№ 20). Позже лучшие образцы были воспроизведены в альбоме: Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика XI—XVI веков. М., 1968. № 5, 7, 8, 11, 14.

³ Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика из камня. XI—XV вв. М., 1983. С. 31. (САИ Е1-60).

⁴ Рындина А. В. Особенности сложения иконографии в древнерусской мелкой пластике. «Гроб Господен» // Древнерусское искусство: Художественная культура Новгорода. М., 1968. С. 223—238.

⁵ Рындина А. В. Древнерусская мелкая пластика: Новгород и Центральная Русь XIV—XV веков. М., 1978. С. 14—17, 65, 71. Самые разнообразные толкования вызвала композиция хранящейся в Ярославле каменной иконы с изображениями Распятия и Гроба Господня: Т. В. Николаева ограничилась описанием группы справа внизу; А. В. Рындина (Там же. С. 16) увидела здесь западноевропейских странников и аллегоричеку реки Иордан; О. И. Подобедова сочла их за принесших младенцу Христу дары волхвов и на этом основании, процитировав фразу из пасхального песнопения, выдвинула версию о преобразовательности указанной части композиции (Подобедова О. К вопросу о поэтике древнерусского изобразительного искусства (Распространенные сравнения в памятнике мелкой пластики XIII в.) // Старица. Нов. сер. Београд, 1970. Кн. 20. С. 309—314). При этом не возникло подозрения, что речь может идти об изображении печатания гробницы.

⁶ Рындина А. В. Древнерусские паломнические реликвии: Образ Небесного Иерусалима в каменных иконах XIII—XV вв. // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 63—77.

⁷ Пуцко В. Г. Каменные иконки и кресты в Ростове Великом // Byzantinoslavica. 1971. Т. 32. С. 90—95. Табл. I (3а), II (16). Предложенные нами датировки А. В. Рындиной показались слишком ранними (Рындина А. В. Древнерусская мелкая пластика. С. 11), но были приняты Т. В. Николаевой, отнесшей, однако, обе иконы к среднерусской группе произведений (Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика из камня... № 297, 300). Напрасно А. В. Рындина приписывает мне атрибуцию фрагментарно сохранившейся двусторонней каменной иконы как образца искусства центральнорусских земель второй половины XIII в. (Рындина А. В. Шиферная икона из Ростова Великого // Искусство Руси, Византии и Балкан XIII века: Тез. докл. конференции. Москва, сентябрь 1994. СПб., 1994. С. 35); в моей статье изделие определено как новгородское рубежа XIII—XIV вв. (Пуцко В. Г. Каменные иконки... С. 95).

⁸ Пуцко В. Г. Сольвыгодская каменная иконка и тема Гроба Господня в искусстве христианского средневековья. Доклад, прочитанный 4 сентября 1992 г. на конференции Сольвыгодского историко-художественного музея (в печати).

⁹ Сидоренко Г. В. Каменный образок «Гроб Господен» // Скульптура. Прикладное искусство: Реставрация. Исследования. М., 1993. С. 188—192. Ил. 1—3.

¹⁰ В некоторых случаях наша трактовка деталей не совпадает с предложенной Т. В. Николаевой. В описание не включены здесь три имитации XIX в., выполненные по старинным образцам (№ 377—379); кроме того, нам известны современные подделки, иногда с искусственным повреждением рельефа (например, в частном собрании в Челябинске). Подобные случаи отчасти усиливают сомнения в подлинности и отдельных образцов резьбы, квалифицированных Т. В. Николаевой как оригиналы.

¹¹ Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика из камня... С. 30, 64—65 (обе иконы предположительно отнесены к Новгороду).

¹² Рындина А. В. Древнерусская мелкая пластика... С. 66—68 (рассмотрена только одна из двух указанных икон, № 72).

¹³ Nekrasov A. I. Les frontispes architecturaux dans les manuscrits russes avant l'époque de l'imprimerie // L'art Byzantin chez les Slaves. Paris, 1932. T. 2. P. 253—281.

¹⁴ Ainalov D. V. The Hellenistic Origins of Byzantine Art. New Brunswick; New Jersey, 1961. P. 224—248 (впервые издана в 1900 г.).

¹⁵ Кондаков Н. П. 1) Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904. С. 288—292; 2) Иконография Богоматери. СПб., 1914. Т. 1. С. 199—208.

¹⁶ Grabar A. Ampoules de Terre Sainte (Monza-Bobbio). Paris, 1958.

¹⁷ Покровский Н. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. СПб., 1892. С. 392—398; Millet G. Recherches sur l'Iconographie de l'Evangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècle d'après les monuments de Mistra, de la Macedoine et du Mount Athos. Paris, 1916. P. 517—540; Grabar A. Martyrium. Recherches sur le culte des reliques de l'art chrétien antique. Paris, 1946. T. 2. P. 261—264; Schiller G. Ikonographie der christlichen Kunst. Gütersloh, 1971. Bd 3. S. 13—21.

¹⁸ Grabar A. La fresque des Saintes Femmes au tombeau à Doura // L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen âge. Paris, 1968. Vol. 1. P. 517—528.

¹⁹ Алибегашвили Г. Художественный принцип иллюстрирования грузинской рукописной книги XI—начала XIII веков. Тбилиси, 1973. С. 44—45. Табл. 21а.

²⁰ Exposition internationale d'art byzantin. Paris, 1931. P. 135. Pl. XIX. N 440.

²¹ Amiranašvili Š. Poklady Gruzii. Praha, 1971. S. 42. Obr. 60.

²² Kalavrezou-Maxeiner I. Byzantine Icons in Steatite. Wien, 1985. P. 193—195. Pl. 57. N 118. (Byzantina Vindobonensia. Bd 15).

²³ Hadermann-Misguich L. Kurbinovo. Les fresques de Saint-Georges et la peinture byzantine du XII^e siècle. Bruxelles, 1975. P. 158—162. Fig. 78. (Bibliothèque de «Byzantion». T. 6).

²⁴ Кондаков Н. П. Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. С. 163—183.

²⁵ Там же. С. 167.

²⁶ Volbach W. F. Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters. Mainz, 1952. S. 60. Taf. 35. N 116.

²⁷ Ibid. S. 58—59. Taf. 33. N 111.

²⁸ Ibid. S. 57—58. Taf. 33. N 110.

²⁹ Ibid. S. 92. Taf. 51. N 215.

³⁰ Grabar A. Christian Iconography. A Study of Its Origins. Princeton, 1968. P. 124. Fig. 294.

³¹ Ibid. P. 90, 124, 132. Figs. 230, 295, 317, 318.

³² Morey Ch. R. The Painted Panel from the Sancta Sanctorum // Festschrift zum 60. Geburtstag von P. Clemen. Bonn, 1926. P. 151—167; Weitzmann K. «Loca Sancta» and the Representational Arts of Palestine // Dumbarton Oaks Papers. Washington, 1974. Vol. 28. P. 31—56.

³³ Volbach W. F. Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters. S. 99—100. Taf. 63. N 232.

³⁴ Karl der Grosse. Werk und Wirkung. Aachen, 1965. S. 342—343. Abb. 98. N 529.

³⁵ Ibid. S. 341—342. Abb. 101. N 527.

³⁶ Ibid. S. 344—345. Abb. 103. N 531; Lasko P. Ars Sacra. 800—1200. Baltimore, 1972. P. 46, 35. Pl. 29, 31. В последних двух случаях ротонда либо увеличена в своих размерах, либо скопирована с Бамбергского рельефа.

- ³⁷ Illuminated Books of the Middle Ages and Renaissance an Exhibition held at the Baltimore Museum of Art. Baltimore, 1949. P. 5. Pl. VI. N 10; Meyer R. Die Miniaturen im Sakramenter des Bischofs Sigebert von Minden // Studien zur Buchmalerei und Goldschmiedekunst. Festschrift für K. H. Usener zum 60. Geburtstag am 19. August 1965. Marburg an der Lahn, 1967. S. 190. Abb. 14.
- ³⁸ Пуцко В. Художественный декор Юрьевского евангелия // *Ars Hungarica*. Budapest, 1979. № 1. С. 14. Рис. 4.
- ³⁹ Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku. Warszawa, 1971. S. 256. Il. 773; Wixom W. D. Treasures from Medieval France. Cleveland, 1967. P. 50. N 111, 3; Suevia Sacra. Frühe Kunst in Schwaben. Augsburg, 1973. S. 180. Abb. 165. N 176; Swarzenski H. Monuments of Romanesque Art. Chicago, 1954. Pl. 206.
- ⁴⁰ Lasko P. *Ars Sacra*. P. 144. Pl. 146.
- ⁴¹ Подробнее см.: Малицкий Н. В. Черты палестинской и восточной иконографии в византийской псалтири с иллюстрациями на полях типа Хлудовской // *Seminarium Kondakovianum*. Prague, 1927. T. 1. С. 52.
- ⁴² Даркевич В. П., Маршак Б. И. О так называемом сирийском блюде из Пермской области // *Сов. археология*. 1974. № 2. С. 213—222.
- ⁴³ The Year 1200. A Centennial Exhibition at the Metropolitan Museum of Art. New York, 1970. Vol. 1. P. 324. N 334.
- ⁴⁴ Kobieliński S. Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu. Warszawa, 1989.
- ⁴⁵ Иоаннисян О. М. Храмы-ротонды в Древней Руси // *Иерусалим в русской культуре*. М., 1994. С. 100—147.
- ⁴⁶ Брунов Н. Модель иерусалимского храма, привезенная в 17 в. в Россию // *Сообщения Российского Палестинского общества*. Л., 1926. Т. 29. С. 139—148.
- ⁴⁷ Покровский Н. В. Иерусалим или Сионы Софийской ризницы в Новгороде // *Вестник археологии и истории*, изд. Императорского археологического института. СПб., 1911. Вып. 21. С. 1—70. Ср.: Стерлигова И. А. Иерусалимы как литургические сосуды в Древней Руси // *Иерусалим в русской культуре*. М., 1994. С. 48—62.
- ⁴⁸ Meyer B. Die Miniaturen im Sakramenter des Bischofs Sigebert von Minden. S. 190. Abb. 15.
- ⁴⁹ Grabar A. Le reliquaire byzantin de la cathédrale d'Aix-la-Chapelle // *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen âge*. Paris, 1968. Vol. 1. P. 427—433; Vol. 3. Pl. 111, 112.
- ⁵⁰ The Treasury of San Marco, Venice. Milan, 1984. P. 237—243.
- ⁵¹ Сидоренко Г. В. Каменный образок «Гроб Господень». С. 188—192.
- ⁵² Пуцко-Бочкарева М. Н. Стратегический рельеф из кремлевского Благовещенского собора // *Византизм и Русь*. М., 1989. С. 100—106.
- ⁵³ Пуцко В. Крестоносцы и западные тенденции в искусстве Руси XII—начала XIV в. // *Actes du XV^e Congrès international d'études byzantines*, Athènes-1976. Athènes, 1981. T. 2. С. 953—972.
- ⁵⁴ Weitzmann K. Icon Painting in the Crusader Kingdom // *Dumbarton Oaks Papers*. Washington, 1966. Vol. 20. P. 47—83.
- ⁵⁵ Buchthal H. Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem. Oxford, 1957.
- ⁵⁶ Barasch M. *Crusader Figural Art in the Holy Land*. New Brunswick, 1971.
- ⁵⁷ Пуцко В. История Давида в «синефонных» миниатюрах Хлудовской (Симоновской) псалтири (Москва, ГИМ, Хлуд. 3) // *Byzantinoslavica*. 1991. Т. 52. С. 130—135.

V. G. Putsko

«THE LORD'S SEPULCHRE» IN THE MEDIEVAL NOVGOROD PLASTIC ART

The all well-known miniature stone icons with an image of the Lords sepulchre cubucion joined with composition of the women-spicesbearers near sepulchre were taken stock in this article. The

author represents the descriptions of the icons which were classified by their material, chronology, types of the composition, her combination with other plots (on the couple icons), decorative elements, accompanying inscriptions. He retraces the origin of their iconography from the beginning of the 5-th c. to the end of the 12-th c., notes some peculiarities of her development in the East and in the West. The specific features of the Holy sepulchre's models are shortly elucidated. The author gives particular attantion to the Russian stone icons with such plot, which had more stable iconographical scheme with one essential variant from the 14-th c. He supposes, that the development of the Holy Sepulchre's cult in Novgorod was inspired by Crusades. It's confirmed by the fact that the novgorod was inspired by Crusades. It's confirmed by the fact that the novgorodian masters were in habit actively using the western scheme which was in contrast to Byzantine.

ОТ ЯЗЫЧЕСКОГО УБИЙСТВА К БИБЛЕЙСКОМУ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЮ

(На материале коптских тканей)

В ряде своих работ Нина Викторовна Пигулевская неоднократно обращалась к памятникам раннесредневекового ткачества, в том числе и к изделиям мастеров коптского Египта.¹ Поэтому в сборнике, посвященном памяти Нины Викторовны, мы сочли уместным поместить статью о своеобразной группе коптских тканей с изображениями, истолкование которых до сих пор вызывает противоречивые мнения.

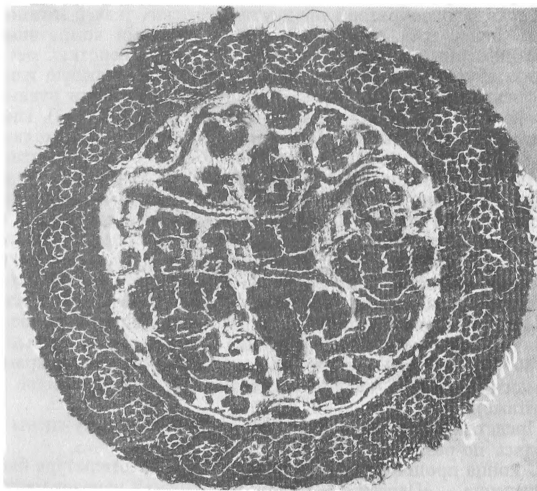
Среди многообразной продукции коптских ткачей можно выделить более трех десятков тканей с близкими композициями: полуобнаженный мужчина, держа в одной руке короткий меч или дротик, другой рукой придерживает за волосы сидящую или коленапреклоненную полуодетую фигуру со связанными руками за спиной; чаще — это мужчина, реже — женщина (ил. 1, 3). Иногда к этим двум персонажам добавлена еще одна фигура со связанными руками (ил. 2, 4). Фоном сцены обычно служат растительные побеги. Как правило, такие сцены заключены либо в медальоны, либо в прямоугольники. Нередко композиции обрамлены изображениями реальных (воины, атлеты, танцоры и др.) и фантастических (кентавры, монстры, путти и др.) существ, животных, птиц, растений, плетений. Большинство изображений исполнено в гобеленовой технике по неокрашенной льняной основе цветными шерстяными нитями, которыми выделены некоторые детали. Есть образцы двухцветные: пурпур разных оттенков по белому льну. Размеры таких тканей невелики (обычно они не превышают 60 × 60 см). Датируются они широко — IV—VIII вв. и хранятся во многих музеях и частных собраниях мира (больше всего их в Эрмитаже).²

Представленные на тканях явно античные по духу сцены толковались по-разному.

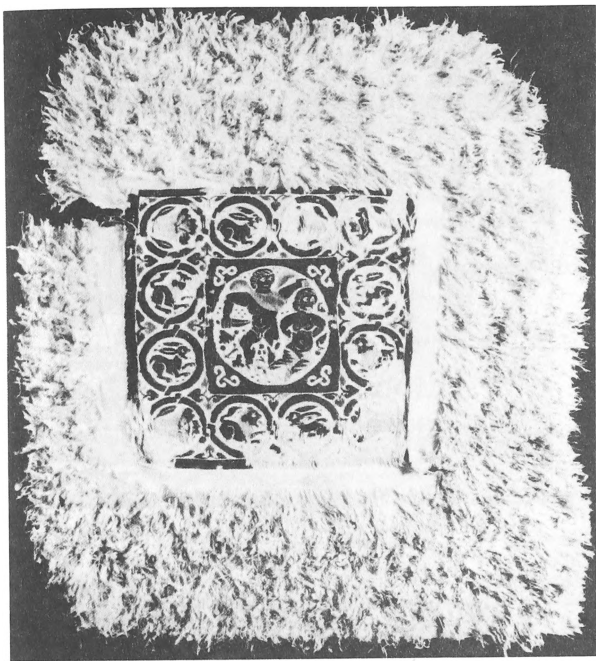
С конца прошлого века и до наших дней в литературе бытует определение — «Персей с медузой» или «Персей убивает медузу».³ Высказывались предположения, что на тканях представлены гладиаторские поединки.⁴ Некоторые исследователи считали, что эти композиции изображают сцены триумфа.⁵ В последние годы за



Ил. 1. Коптская ткань со сценой убийства. V—VI вв. Санкт-Петербург, Эрмитаж (инв. № 9677).



Ил. 2. Коптская ткань со сценой убийства. V—VI вв. Санкт-Петербург, Эрмитаж (инв. № 9343).



Ил. 3. Коптская ткань со сценой убийства. IV—V вв. Дюссельдорф, Музей искусств (инв. № 1941-11).

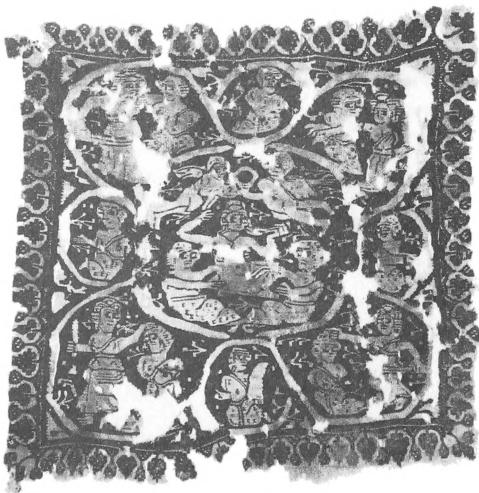
этими сюжетами все чаще утверждается несколько названий: «Воин и пленник», «Убийство пленника»,⁶ «Воин расправляется с варваром».⁷ Кое-кто видит здесь сюжет, заимствованный из Библии, — «Жертвоприношение Исаака».⁸ Высказано предположение, что в некоторых из таких сцен представлена мученическая кончина популярного в Египте святого Мины.⁹

Примечательно, что среди таких образцов есть несколько тканей, на которых в роли палача выступает женщина. В двух известных нам случаях она готова расправиться со связанными мужчинами,¹⁰ в одном¹¹ — с женщиной (ил. 5). Объяснение такого сюжета на одном из памятников — «менада в ярости готовится пронзить узника».¹²

В основе рассматриваемых нами сцен, вытканых мастерами-христианами, несомненно лежат античные образцы (обнаженные или полуобнаженные герои, атрибуты и т. п. убедительно свидетельствуют в пользу такого утверждения). Поэтому вполне естественно, что ключ к их интерпретации большинство исследователей искало (и до сих пор ищет) в древних источниках. Таких



Ил. 4. Коптская ткань со сценой убийства. VI—VII вв. Цюрих, Музей Рейтберга (инв. № RAg 565).



Ил. 5. Коптская ткань со сценами убийств. V—VI вв. Париж, Лувр (бывш. собрание музея Гимэ, без номера).

источников наверняка несколько: убийства и жертвоприношения — очень распространенные мотивы древней мифологии и литературы, встречались они и в исторической действительности. Многообразие источников, скорее всего, обусловило и многообразие предлагаемых интерпретаций заинтересовавших нас сюжетов. Однако далеко не все предлагаемые определения приемлемы.

По нашему мнению, совершенно неверно видеть в этих тканях Персея и медузу. Общий характер и детали изображений никак не вяжутся ни с одним источником, интерпретирующим этот сюжет: герой без щита, он смотрит на жертву (которая не всегда предстает в облике женщины), у нее нет ни крыльев, ни змей на голове,¹³ к тому же и руки у нее связаны; нельзя найти объяснения и второй связанной фигуре, присутствующей в некоторых таких сценах (ил. 2, 4).

Предположения о гладиаторских поединках тоже очень шатки: редко гладиаторы выступали обнаженными, только у одного из персонажей оружие, поверженный почему-то со связанными руками, и уж совсем нелепо, когда он в женском облике; непонятны и растения в фонах.

Как сцены триумфа могут восприниматься, вероятно, лишь те композиции, на которых Ники возлагают венок на голову вооруженного персонажа (ил. 4).¹⁴

По нашему мнению, нет никаких оснований считать, что эти сцены представляют мученичество святого Мины¹⁵ и жертвоприношение Авраамом Исаака (о последнем ниже).

На наш взгляд, ближе к истине определения данных сцен как «Убийство пленника» или «Убийство варвара», но и они грешат отсутствием конкретности, той определенности, к выяснению которой стремится пытливая мысль ученых. Первые шаги в этом направлении, как нам думается, более 50 лет назад были сделаны сотрудницей Эрмитажа К. С. Ляпуновой.¹⁶ Она убедительно показала, что в основе рассматриваемых изображений лежит месть и что связывать их надо либо с троянским циклом, либо с дионисийским культом. По ее мнению, в первом случае сцена могла изображать Ахилла, убивающего одного из двенадцати пленных «доношей, Трои сынов знаменитых» (Илиада XXIII, 175—182); во втором случае — умерщвление Астерием одного из двенадцати пленных индусов на могиле Офельта — спутника Диониса в индийском походе (см. 37-ю песнь поэмы Нонна Панополитанского «Дионисиака», т. е. «Деяния Диониса», V в.).¹⁷ Повествовательный вариант этих литературно-мифологических первоисточников на тканях, естественно, сокращен до двух-трех персонажей.

Однако эти интересные наблюдения К. С. Ляпуновой не учитывались специалистами.

Полагаем, что из богатого арсенала античной мифологии и литературы можно извлечь еще немало сходных с указанными К. С. Ляпуновой сюжетных мотивов. Приведем лишь несколько хрестоматийных примеров. Это могла быть расправа Полиместора с младшим сыном Гекубы Полидором или ответная месть Гекубы — умерщвление детей Полиместора. Можно видеть здесь и принесение в жертву Зевсу Афаманта. Если жертвой представлена женщина, то варианты интерпретаций интересующих нас сцен можно еще расширить. Это может быть изображение Неоптолема, приносящего в жертву тени своего отца Ахилла юную дочь

Гекубы Поликсену, или расправа Ореста со своей матерью Клитемнестрой. Это могло быть и убийство Эолом своей дочери Канаки, или добровольная жертва дочери Геракла Макарии ради спасения братьев, или принесение богам в жертву царем Эрехтем своей дочери Хтонии. Примеры можно продолжить.

Есть данные, объясняющие появление подобных сцен и реальной исторической действительностью. Приведем только два примера.

Известно, что при погребении отца Александра Македонского Филиппа II был умерщвлен пленник. Перед битвой при Саламине греки принесли в жертву Дионису трех пленных молодых персов. Логично предположить, что этот факт мог найти отражение в сценах на тканях, в которых рядом с воином представлены две мужские фигуры на коленях, со связанными руками (ил. 2, 4).¹⁸

Автор I в. н. э. Стаций в XII книге своей «Фиваиды» упоминает об обычае древних закалывать пленных у погребального костра и бросать их в огонь, чтобы умиловать кровью тени умерших.¹⁹ Мысль Стация развивает Тертуллиан (ок. 150—ок. 230). На похоронах, пишет он (*De spect.* 12), для облегчения душ усопших проливали кровь пленников или непокорных рабов. Убиваемых таким способом долгое время считали жертвами, приносимыми родственниками умершим.²⁰ Такие ритуальные убийства рассматривались как заместительная спасительная жертва, которая должна была обеспечить усопшим бессмертие.²¹ Не исключено, что приводимыми Стацием и Тертуллианом свидетельствами объясняется популярность заинтересовавших нас изображений на тканых изделиях, обнаруженных в захоронениях и служивших украшениями-символами погребальных саванов, одеяний покойников, наволочек или накидок на подушки, подкладывавшиеся под головы усопших. Символика таких изображений должна была обеспечить вечную жизнь в загробном мире.²²

Предположение некоторых специалистов, что на рассматриваемых тканях представлены сцены жертвоприношения Исаака,²³ маловероятно. Убеждают нас в этом: фрагментарно сохранившаяся сцена на завесе V—VI вв.²⁴ и двух тканях-двойниках VIII—IX вв. с этой композицией²⁵ (ил. 6) и ряд произведений других видов искусств коптских мастеров с этим же сюжетом.²⁶

При том что на коптских памятниках иконографические схемы «Убийства пленника» и «Жертвоприношения Исаака» довольно близки, в них есть детали, существенно отличающие их друг от друга. При всей условности и сложности техники ткачества мастера, создававшие «Жертвоприношение Исаака», не могли допустить кощунственной мысли изобразить праотца Авраама обнаженным и безбородым (каким всюду предстает мужчина с мечом или дротиком в сценах «Убийства пленника»). Не могли они опустить и такой важной в смысловом и символическом отношениях детали, как алтарь (без которого принесение жертвы Богу превращается в банальное убийство). Нельзя упускать из виду, что в сценах с Исааком, как правило, изображаются: заместительная жертва — баран и десница Бога, на которую обычно смотрит Авраам. Исаак как чистая безвинная жертва представлен обнаженным подростком (а не зрелым мужем или женщиной, каких мы видим в сценах «Убийства пленника»).²⁷



Ил. 6. Коптская ткань с изображением жертвоприношения Исаака. VIII—IX вв. Лион, Музей тканий (инв. № 24. 400/55).

К тому же на тканых памятниках с «Жертвоприношением Исаака» имеются греческие пояснительные надписи,²⁸ которых никогда не встретишь на образцах с «Убийством пленника».

Есть существенные различия и в осмыслении обеих сцен — «Убийство пленника» и «Жертвоприношение Исаака». Объединяет их заключенная в них идея жертвенности, поэтому просуществовали они бок о бок, параллельно друг другу несколько столетий, украшая одежды покойников. Но если в сценах «Убийство пленника» жертвоприношение было ритуальным убийством, конечным результатом мести, то в сценах «Жертвоприношение Исаака» идея жертвенности проявляется в совершенно ином религиозно-моральном аспекте: жертвоприношение здесь — акт безоговорочного исполнения повеления Бога.

Следует напомнить, что отцы церкви интерпретировали жертвоприношение Исаака как прообраз распятия. В силу этого такие изображения были широко распространены в раннехристианском (в том числе и коптском) искусстве.²⁹ Этой теме, символизировавшей и завет между Богом и избранным народом (в лице Авраама), издавна приписывали особую чудодейственную силу. Бесповоротно намеревающийся принести в жертву Богу единственного сына Авраам символизировал готовность до конца служить Богу. Спасенный Богом юный Исаак, олицетворявший безгрешную душу, знаменовал собою образ спасения и воскресения, по сути, вечной жизни; он служил наглядным художественно-символическим воплощением самой идеи спасения. Поэтому такие изображения были неотъемлемой частью погребального искусства (как и в нашем случае).

В заключение отметим следующее. Рассмотренные сцены на фигурировавших здесь тканях воспроизводят, скорее всего, ритуальное убийство, связанное с мифологической, литературной или реальной античной основой. Поэтому правильнее было бы называть их не «Убийство пленника (или варвара)», а сценами «Жертвоприношений». Стереотипная иконография таких сцен послужила со временем прообразом для христианских композиций «Жертвоприношение Исаака».³⁰ В основе всех этих сцен лежала идея жертвенности. Она-то и обусловила приспособленность к христианским нуждам античного сюжета и его долгую жизнь.

Примечания

¹ Пигулевская Н. В. 1) Византия и Иран на рубеже VI и VII веков // Труды Института востоковедения. М., 1946. Т. 46; 2) Византийская дипломатия и торговля шелком в V—VII в. // ВВ. 1947. Т. 1; 3) Византия на путях в Индию: Из истории торговли Византии с Востоком в IV—VI вв. М.; Л., 1951; 4) Производство шелка в Византии и Иране в IV в. // ВВ. 1956. Т. 10; 5) Города Ирана в раннем средневековье. М.; Л., 1956; 6) «Шелковая дорога»: Проблемы экономических и культурных связей между Востоком и Западом // Пигулевская Н. В. Ближний Восток. Византия. Славяне. Л., 1976.

² ГЭ, инв. № 9343 (ил. 2), 9677 (ил. 1), 9681, 9707, 11311, 12988. См.: Матъе М. Э., Ляпунова К. С. Художественные ткани коптского Египта. М.; Л., 1951. С. 119—124, № 118—123. Табл. XXV, 1—6.

Тринадцать медальонов с такими же изображениями украшают «завесы с никами» (V—VI вв.) из собр. Эрмитажа (инв. № 11643). См.: Матъе М. Э.,

Ляпунова К. С. Художественные ткани... С. 78, 90—91, № 4. Табл. VI. Рис. 17. Ср. с близкой завесой из музея Метрополитен в Нью-Йорке (инв. № 90.5.905). См.: *Textiles of Late Antiquity*. New York, 1996. P. 22 (ил.), 47. Cat. N 47.

ГМИИ, инв. № I 1a 5180. См.: Кобылина М. Изображение триумфа в позднеегипетском искусстве // *Жизнь музея: Бюллетень Гос. музея изящных искусств*. М., 1930. Август. С. 58—61; Шуринова Р. Коптские ткани. Собрание Гос. музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. Л., 1967. № 86. Табл. 64; Kybalová L. *L'art des bords du Nil. Les Tissus Coptes*. Paris, 1967. P. 73. N 22; Искусство Византии в собраниях СССР: Каталог выставки. М., 1977. Т. 1. С. 75—76. № 351.

Лондон. Музей Викторин и Альберта, рег. № 746-1886. См.: Dalton O. M. *Byzantine art and archaeology*. Oxford, 1911. P. 580. Fig. 364; Kendrick A. F. *Catalogue of textiles from burying grounds in Egypt*. London, 1920. T. 1. P. 64. N 56. Pl. XV.

Вена. Австрийский музей прикладного искусства, инв. № T. 10. 518. См.: Egger G. *Koptische Textilien*. Wien, 1967. S. 19. N 39. Taf. 39.

Дюссельдорф. Музей искусств, инв. № 1941-11. См.: *Koptische Kunst. Christentum am Nil. Villa Hugel* (Essen). Essen, 1963. S. 323. N 310 (ил. 3).

Краков. Национальный музей, инв. № XI-478. См.: Olgyay K. *Tkaniny koptyskie // Z otchłani wieków*. 1972. N 1. Roc. 38. S. 42. Ryc. 6; Muzeum Narodowe w Warszawie. *Wystawa «Sztuka koptyjska»*. Warszawa, 1984. S. 38, 110 (ryc.). N 153.

Берлин. Галерея скульптуры, инв. № 10/60. См.: Elbern V. H. *Koptische Textilkunst in den Berliner Museen // Textilkunst*. Mainz, 1975. N 1. S. 5; Osiris, Kreuz und Halbmond. 5000 Jahre Religion in der Kunst Ägypten. Landeshauptstadt Stuttgart — Kestner-Museum Hannover, 1984. Mainz am Rhein, 1984. S. 179—180. N 150.

Берлин. Частное собрание. См.: Briesenick B.-Ch. *Textiles coptes // Palette*. 1966. T. 24. P. 12. Fig. 3.

Крефельд. Немецкий текстильный музей, инв. № 00109. См.: Olgyay K. *Tkaniny...* S. 42.

Женева. Музей искусств и истории, инв. № D 922. См.: Martiniani-Reber M., Ritschard C., Cornu G., Raster B. *Tissus coptes*. Genève, 1991. T. 1. P. 58. N 113 (описание); Т. 2. P. 33. N 113 (воспроизведение).

Хайфа. Музей Хайфы, инв. № 6013. См.: Baginski A., Tidhar A. *Textiles from Egypt 4th—13th centuries C. E.* Tel-Aviv, 1980. P. 62. N 59.

Париж. Музей декоративных искусств, инв. № 9523. См.: *Tissus coptes. 3ème festival d'Anjou. Musée d'Angers*. Angers, 1977. P. 42, 43. N 38.

Бордо. Музей Аквитании, инв. № D 63.1.25. См.: *Egypte et Méditerranée. Objets antiques du Musée d'Aquitaine*. Bordeaux, 1992. P. 61. N 144.

Цюрих. Музей Рейтберга, инв. № RA 565. См.: Peter I. *Textilien aus Ägypten im Museum Rietberg*. Zürich, 1976. S. 45. N 38 (ил. 4).

Париж. Лувр, инв. № X 4250. См.: Bourguet P. du. *Catalogue des étoffes coptes*. Paris, 1964. T. 1. P. 329. F. 223 (составитель каталога называет обоих персонажей «гандовщиками»). В действительности это построенное по стандартной схеме стилизованное изображение данного сюжета).

³ Кондаков Н. П. Императорский Эрмитаж: Указатель отделения средних веков и эпохи Возрождения. СПб., 1891. С. 247. № 23; Макаренко Н. Сокровища Императорского Эрмитажа. Пр., 1916. С. 133; Kendrick A. F. *Catalogue...* P. 54, 64; *Koptische Kunst...* S. 323. N 310; *Früchrlische und koptische Kunst. Ausstellung in der Akademie der Bildenden Künste*, Wien. Wien, 1964. S. 170. N 508. Abb. 119; *L'art copte. Petit Palais*, Paris. Paris, 1964. P. 169. N 177.

⁴ Egger G. *Koptische Textilien...* S. 19; Peter I. *Textilien...* S. 45.

⁵ Кобылина М. Изображение триумфа... С. 52—61.

⁶ Матее М. Э., Ляпунова К. С. Художественные ткани... С. 57; Шуринова Р. Коптские ткани... № 86; Kybalová L. *L'art des bords du Nil...* P. 73.

⁷ Nauwerth C. *Zweifelhaft Isaak-Bilder in der koptischen Kunst // Studien zur frühchristlichen Kunst*. Wiesbaden, 1986. T. 2. Taf. I.

Составители каталога коптских тканей Музея искусства и истории в Женеве видят в таких изображениях «воинственную, боевую сцену» (Martiniani-Reber M., Ritschard C., Cornu G., Raster B. *Tissus coptes...* T. 1. P. 58).

⁸ Elbern V. H. *Koptische Textilkunst...* S. 5; Briesenick B.-Ch. *Textiles coptes...* P. 12; *L'art chrétien du Nil // Studio*. 1974. N 44. P. 20, N 20; Osiris, Kreuz... S. 179. N 150; Выставка «Мир коптских тканей». Токио, 1979, № 14. На япон. яз.

⁹ *Wystawa «Sztuka koptyjska»*. s. 38.

¹⁰ Фрейбург. Собрание Бувье. См.: Stauffer A. Textiles d'Egypte de la collection Bouvier. Antiquité tardive, période coptes, premiers temps de l'Islam. Bern, 1991. P. 104. N 27.

¹¹ На выставке-полосе, фигурировавшей 25 января 1982 г. на аукционе в Париже (воспроизведение см.: L'art copte, N 52; без пагинации) и на ткани (без инв. №), переданной в Лувр из музея Гимэ в 1948 г. (ил. 5).

¹² Stauffer A. Textiles d'Egypte... P. 104.

¹³ Как это хорошо видно на ткани из собрания Текстильного музея (инв. № 71.91) в Вашингтоне. См.: Trilling J. The Roman heritage: Textiles from Egypt and the Eastern Mediterranean 300 to 600 A. D. // Textile Museum Journal. Washington, D.C. 1982. T. 21. P. 81. N 83. Pl. 7; Beyond the Pharaohs. Egypt and the Copts in the 2nd to 7th centuries A.D. / Ed. F. D. Friendman. Museum of Art. Rhode Island School of Design. 1989. P. 150. N 60.

¹⁴ К примеру, на ткани из Музея Рейтберга в Цюрихе, см.: Peter I. Textilien... S. 44—45. N 38.

¹⁵ См.: ВВ. 1992. Т. 53. С. 201.

¹⁶ Ляпунова К. С. Изображение Диониса на тканях византийского Египта // Труды отдела Востока Гос. Эрмитажа. Л., 1940. Т. 3. С. 149—158.

¹⁷ Там же. С. 150, 154; Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 133—140, 145—149.

¹⁸ Каковкин А. Я. Изображения на коптских тканях: украшения или символы? // Восточное Средиземноморье и Кавказ IV—XVI вв.: Сб. статей. Л., 1988. С. 47.

¹⁹ Публий Папиний Стаций. Фиваида. М., 1991. С. 313. Ср.: «Илиада» XXIII, 175—176; Вергилий. «Энеида», XI, 82.

²⁰ Цит. по: Бычков В. В. Эстетика поздней античности. II—III века. М., 1981. С. 197.

²¹ Надо заметить, что человеческие жертвоприношения при погребениях предназначались не богам, а теньям умерших, для удовлетворения гнева и чувства мести усопших.

²² Каковкин А. Я. Изображения на коптских тканях... С. 37—66.

²³ См. сноску 8.

²⁴ Ригтисберг. Фонд Абегг, инв. № 2439. См.: Rutschowskaya M.-H. Tisus coptes. Paris, 1990. P. 131 (ил.).

²⁵ Лион. Музей тканей, инв. № 24. 400/55. См.: Grüneisen W. de. Les caractéristiques de l'art copte. Florence, 1922. P. 86. Pl. XXIV, 5; d'Hennezel H. Pour comprendre les tissus d'art. Paris, 1930. P. 9, 20. Fig. 21; Koptische Kunst... S. 336. N 347 (ил. 6).

Нью-Йорк. Купер-Юнион музей, инв. № 1902-1-142. См.: Meyer-Riefstahl R. Early textiles in the Cooper Union collection: part I // Art in America. 1915. August. T. 3. N V. Fig. 12; Pagan and Christian Egypt. Brooklyn Museum. New York, 1941. P. 80—81. N 253.

А. Ф. Кендрик (Catalogue of textiles... 1924. Т. 3. Р. 2) упомянул еще одну коптскую ткань с этим сюжетом из собрания Miquel y Badia; следов ее обнаружить нам не удалось. См. также: Nauwerth C. Zweifelhaft Isaak-Bilder... S. 1—5.

²⁶ Детально рассмотрел художественные концепции, иконографию, символику коптских памятников со сценами жертвоприношения Исаака (росписи, скульптура, кость, миниатюра, ткани) В. Ф. Гринейзен (Les caractéristiques... P. 86—91). По его мнению, античными прототипами этих изображений служили сцены человеческих жертвоприношений троянского цикла. Позднее верность высказанных В. Ф. Гринейзен положений, основывавшихся на примерах античных саркофагов, К. С. Ляпунова подтвердила уже на примерах вазовой живописи (Ляпунова К. С. Изображение Диониса... С. 154. Рис. 1).

²⁷ По мнению Д. В. Айналова (Мраморная группа жертвоприношения Исаака // Seminarium Kondakovianum. Prague, 1927. Т. 1. С. 188), в трактовке Исаака в виде амура или совершенно голого отрока сказалось античное понимание сюжета. На наш взгляд, нагота Исаака объясняется его невинностью. Кстати отметим, что Д. В. Айналов указывал в качестве прототипа этого библейского сюжета попытку Телефа убить мальчика Ореста (Там же. С. 187—190).

²⁸ Буквы в левом верхнем углу вставок-двойников с изображением жертвоприношения Исаака (из музеев Лиона и Нью-Йорка) рядом с Авраамом, как думает Й. Шварц, по ошибке скопированы ткачами с памятника, служившего им образцом. См.: Schwartz J. Catalogues d'art copte // Chronique d'Egypte. 1965. Janvier. T. 40. N 79. P. 227. N 347.

²⁹ Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian art. 3rd to 7th century: Catalogue of the exhibition at the Metropolitan Museum of Art, 19.11. 1977—12.02. 1978. New York, 1979. P. 422—423.

³⁰ Об этом см.: Айналов Д. В. 1) О пользовании античными композициями и фигурами на памятниках христианского искусства // Рукописный сборник в честь С. А. Жебелева. Л., 1925; 2) Мраморная группа...; Geischer H.-J. Heidnische Parallelen zum frühchristlichen Bild des Issakopfers // Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster, 1967. Bd 10. S. 127—144.

A. Ja. K a k o v k i n

FROM A PAGAN EXECUTION TO THE BIBLICAL SACRIFICE

(On the interpretation of one scene on Coptic textiles)

A number of 4th—8th century Coptic textiles display a scene representing a warrior with a sword ready to strike a bound man standing on his knees. In some cases the man is replaced by a woman, or there are two victims instead of one. There are several explanations of the subject. The majority of scholars call it «the execution of a captive», others believe that the scene represents «the sacrifice of Isaac». The iconographic schemes of the two scenes have much in common, though their meaning is quite different. The main idea of the antique scene is vengeance, pacifying the dead by means of bloody victims. As for Christians, for them the corresponding scene was the act of obedience to the will of the God, in which they saw the prototype of the Crucifixion.

ХРИСТИАНСКАЯ СИМВОЛИКА НА ПОЗДНЕСАСАНИДСКОЙ И АРАБО-САСАНИДСКОЙ МЕДИ В ИРАНЕ VII в. н. э.

Раннесредневековому Ирану вообще и позднесасанидскому (VI—VII вв.) в особенности была свойственна этническая и конфессиональная неоднородность населения. Иранцы в подавляющем большинстве исповедовали зороастризм ортодоксального или еретического толков, но уже в VI в. многие персы приняли христианство,¹ а с 630-х гг. в массе иранского этноса стали появляться первые адепты ислама. На западной окраине Сасанидской державы (226—651), в Междуречье, где жили сирийцы, арабы, греческие колонисты и курды, численно преобладали общины христиан. Ту же ситуацию мы наблюдаем и в Хузистане, провинции, примыкавшей к Вавилонии с востока. Там христианские общины складывались первоначально из военнопленных греков, а позднее — из принудительно и добровольно переселенных жителей Сирии и Закавказья. Активная миссионерская деятельность подвижников христианства среди местного населения способствовала умножению паствы за счет новых адептов, тайно или явно порывавших с господствующей религией — зороастризмом. Это привело к тому, что к VI в. христианские епископии существовали почти в каждом крупном городе Ирана вплоть до его северо-восточной окраины, Хорасана. В нескольких городах Вавилонии и в Исфахане (Центральный Иран) располагались компактные колонии иудеев.

Длительное сосуществование различных конфессий в рамках одного государственного образования характеризовалось не только противостоянием религий и гонениями, которые зороастрийская церковь и светские власти обрушивали на представителей конфессиональных меньшинств, но и периодами относительного спокойствия и взаимопонимания, открывавшими путь для взаимного обогащения культур. Следы религиозного и культурного синкретизма специалисты обнаруживают в памятниках архитектуры и письменности, предметах материальной культуры. Вклад сирийцев-христиан в распространение античной философии и развитие средневековой науки высоко оценивала Н. В. Пигулевская.²

В VII в. н. э. следы христианского влияния настойчиво проявляются в сфере монетной эмиссии сасанидского Ирана, более конкретно — в символике медной чеканки, имеющей ограниченное (местное) обращение. Христианские символы на меди, чеканенной в Иране до VII в., нам не встречались.

Все монеты с христианской символикой целесообразно выделить в две хронологические группы, соответствующие двум последовательным этапам политической истории Ирана:

а) византийско-сасанидский домусульманский чекан — 1-я пол. VII в.; по времени он совпадает с эмиссией драхм последних сасанидских правителей от Хосрова II до Йездигерда III включительно;

б) византийско-сасанидско-мусульманский чекан — 2-я пол. VII в., синхронный эмиссии арабо-сасанидских драхм от имени ранних мусульманских наместников восточной части Халифата.

Монеты 1-й группы характеризуются более четкой изобразительной определенностью: в них гармонично сочетаются элементы византийской официальной иконографии (на лицевой стороне), христианской символики (на оборотной стороне), пехлевийского или псевдопехлевийского текста (на обеих сторонах). 2-я группа монет в этом отношении менее определена, да и христианский «акцент» присутствует в ней в значительно ослабленном виде.

Монеты 1-й группы немногочисленны (известно лишь 5 ед.), но представлены тремя разными типами эмиссии, которые различаются между собой изображениями и текстом на лицевой и оборотной сторонах. Издатели материала классифицировали монеты домусульманской эмиссии в зависимости от формы креста (на об. ст.), которую они считают наиболее существенным типологическим признаком.³ Предложить классификацию, альтернативную этой, сложно из-за отсутствия дополнительных синхронных выпусков меди.

Тип I — бишапурская монета с крестом распятия⁴ на трехступенчатой голгофе (на об. ст.) из коллекции М. И. Мошири; известна в единственном экземпляре. На ее л. ст. в разомкнутом двойном круге видно погрудное изображение правителя анфас в костюме и короне сасанидского типа (Рис. 1). Текст на л. ст. содержит слева традиционную «формулу фарра» (GDH 'rzw), знакомую по серебряной эмиссии последних Сасанидов, начиная с Хосрова II; в правой части — остатки другой легенды, не поддающейся атрибуции. Форма креста распятия на об. ст. повторяет крест на солидах Ираклия и Ираклия-Константина (613—641), только на византийских золотых выпусках крест возвышается на 4 ступенях.⁵ В правой части поля на об. ст. — аббревиатура монетного двора Бишапура (byš), в левой — неясная легенда, обозначающая либо дату выпуска, либо краткую характеристику монетного двора, как на медной сасанидской серии из Бишапура.

Ко II типу относится монета с изображением двух бюстов на л. ст. и равностороннего несторианского креста⁶ на высокой четырехступенчатой голгофе на об. ст. (Рис. 2). Бюст справа значительно крупнее и отчетливее левого; на нем византийский плащ, укрепленный фибулой на правом плече. Над головами бюстов и между ними — по одному несторианскому кресту. Сюжет парных бюстов, равно как численность и расположение крестов, безусловно заимствован из золотой чеканки Ираклия и

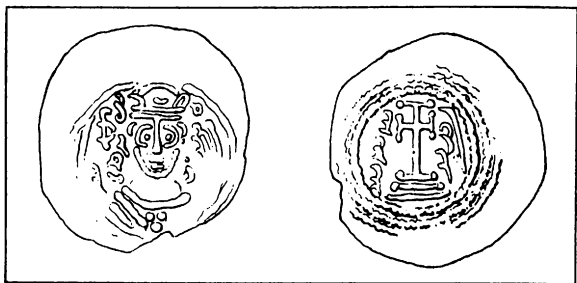


Рис. 1. Византийско-сасанидский чекан: тип I — медная монета из Бишапура с крестом распятия на об. ст. Прорисовка. Все прорисовки выполнила О. Даупе.



Рис. 2. Византийско-сасанидский чекан: тип II — медная монета с несторианским крестом на об. ст. Прорисовка.

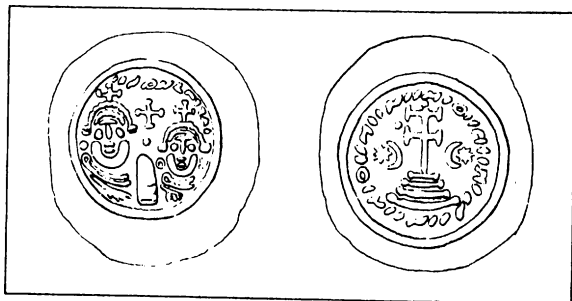


Рис. 3. Византийско-сасанидский чекан: тип III — медная монета с патриаршим крестом на об. ст. Прорисовка.

Ираклия-Константина. В поле л. ст. видны остатки псевдоэпиграфической легенды. На об. ст. читается только легенда справа — *pr'huzdt* (имя собственное Панах-Йазад — «Ишущий защиты у бога»), левая не поддается удовлетворительной атрибуции. Очевидно, монета II типа была чеканена в Бишапуре или одном из его пригородов, поскольку расположение и размер бустов на л. ст. имеют сходство с изображениями на л. ст. монет бишапурской сасанидской серии,⁷ нарушаемое иными конфессиональными акцентами (там — зороастрийские символы вместо крестов).

Вполне возможно, что выпуском бишапурской меди для ограниченного (провинциального) обращения занимались одновременно или попеременно и зороастрийская, и христианская общины. Та и другая чеканили монеты, имеющие между собой определенное внешнее сходство; в свою очередь и зороастрийская, и христианская медь во всех отношениях отличались от сасанидских канонизированных выпусков серебра.

Три монеты из Кабинета медалей Национальной библиотеки в Париже представляют III тип медной домусульманской эмиссии. В поле их л. ст. — два погрудных изображения (императора и наследника) с крестами на голове, третий крест — посредине; в верхней части поля — имитация пехлевийской легенды. В поле об. ст. — патриарший крест на четырехступенчатой голгофе; справа и слева от него — элементы астральной зороастрийской символики, а по всей окружности поля следует имитация пехлевийского текста с повторяющимися знаками *w* и *gw* (Рис. 3).

Есть основания полагать, что монеты III типа были выбиты в Вех-Ардашире — резиденции патриарха-католикоса восточных христиан. Об этом свидетельствуют как более тщательная проработка деталей изображения л. ст., близкая к иконографии солидов Ираклия и Ираклия-Константина, так и патриарший крест на об. ст., наконец — имитация текста, а не сам текст (значит, резчик штемпеля не был иранцем). В «городах» (*maḥōzē*) сасанидской столицы процент христианского населения из неиранцев был достаточно велик, и численность христианских храмов измерялась десятками.⁸

Иконографическое сходство части иранской меди с византийской эмиссией I-й пол. VII в. служит и косвенной датировкой рассмотренных трех видов монет. Перенос парных изображений с византийских солидов на медные монеты в Иране был, скорее всего, санкционирован центральной властью после заключения мирного договора с Византией, вероятно, в 630—631 гг.

Монеты 2-й группы, принадлежащие византийско-сасанидско-мусульманскому чекану, более многочисленны и разнообразны, но с менее выразительной христианской символикой. Их христианский акцент уравнивается зороастрийским, иногда — мусульманским. Так, на 6 монетах I типа (2 из Кабинета медалей в Париже, 4 — из частных собраний)⁹ христианская символика л. ст. ограничивается имитацией погрудных изображений византийского императора и его наследника в коронах с крестами; между коронами, вместо ожидаемого креста, помещена пехлевийская аббревиатура *'r* или *sr*, в правой части поля — псевдоэпиграфическая греческая или латинская легенда, в левой — искаженная легенда *'p'zwn'* (четко — на монете № 5), неперенный атрибут позднесасанидских серебряных серий. На об. ст. христианская символика отсутствует

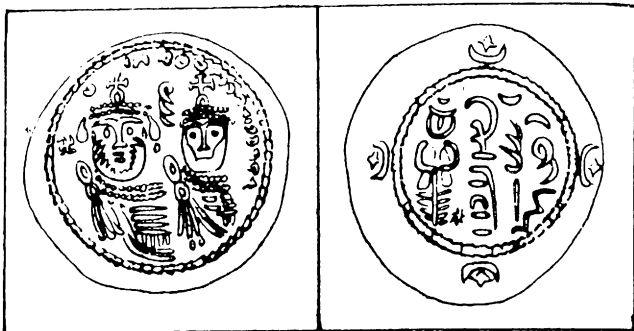


Рис. 4. Византийско-сасанидско-мусульманский чекан. Медная монета с христианской символикой на л. ст. и зороастрийской — на об. ст. Прорисовка.

вовсе; вместо нее в точечном круге, обрамленном 4 астральными парами, видна стоящая фигура жреца, рядом с которой сверху вниз спускается трехстрочная пехлевийская легенда (Рис. 4). Осмысленной атрибуции поддается только 1-я строка, скрывающая имя иранского администратора: *yzd[']nbw[x]t'* имя собственное Йазданбухт («Спасенный богами»), или *synbw[x]t'* имя собственное Сенбухт («Спасенный Саеной»).¹⁰

На единственной монете II типа, обнаруженной при раскопках в Каср-и Абу Наср под Ширазом,¹¹ главной частью изображения в поле л. ст. также являются два византийских бюста в коронах с крестами, разделенных пехлевийской легендой 'rzwpl. Других легенд или их имитаций на л. ст. нет. Зороастрийский акцент здесь усилен сасанидской короной с крыльями и астральной парой, венчающими всю композицию. На об. ст. все пространство внутри круга занимает четырехстрочная пехлевийская легенда, две первые строки которой поддаются удовлетворительной атрибуции:

- 1-я стрк. — благопожелание *šRM* (ср.-перс. *drōd*) «Мир!»,
- 2-я стрк. — имя собственное Йазданбухт или Сенбухт, знакомое нам по монетам I типа.

Тождество имени «монетного сеньора» на монетах I и II типов и сходство иконографии л. ст. закономерно предполагают чеканку меди на одном или нескольких монетных дворах, функционировавших под эгидой одного местного правителя. Факт обнаружения монеты II типа под Ширазом косвенно ограничивает регион эмиссии и обращения пределами Парса. А имя монетного сеньора (Йазданбухт?, Сенбухт?) на монетах обоих типов подсказывает и ориентировочную дату выпусков — начало 690-х гг. Имя Йазданбухта (Сенбухта) встречается также на кроме драхмы хорасанского наместника Умайи б. Абдаллаха, выбитой в 77 г. хиджры (696/697 г.) в Балхе. По-видимому, к тому времени один из удельных правителей Парса получил новое назначение на востоке Халифата.

Серию из 10 медных монет объединяет композиция «Император с двумя сыновьями». ¹² На их л. ст. в центре поля — изо-

бражение императора Ираклия в полный рост, а справа и слева от него фигуры сыновей Ираклия-Константина и Ираклиона. На голове у каждого корона с крестом, в правой руке — держава в форме креста как символ монаршей власти. По своеобразию оборотных сторон монеты образуют два типа. В первом случае значительную часть об. ст. занимает массивная уникальная буква М с имитацией креста над центральной вилкой и монетным знаком под вилкой в окружении пехлевийских легенд, одна из которых (...st'n «[Хузи]стан?») указывает на место чеканки. На монетах второго типа все поле об. ст. занято трехстрочной пехлевийской легендой, в которой две нижних строки šwš lwb'k («Разрешена [эмиссия] в Шуше») фиксируют аналогичную локализацию. Впрочем, о хузистанском происхождении меди этой серии можно догадаться и по тому, что практически все известные и описанные монеты были добыты археологами при раскопках в Сузах.

Иконография л. ст. хузистанских монет очень напоминает нам л. ст. византийских медных выпусков императора Ираклия (до 641 г.) и их арабских имитаций из Тивериады (Табарии) середины VII в.¹³ С учетом времени, необходимого на освоение чужого материала (византийских прототипов и арабских имитаций) и утверждение его на новой почве, наши хузистанские выпуски следует датировать 660-ми гг.

В Хузистане же были найдены несколько медных монет серии «Императорский бюст».¹⁴ На их л. ст. присутствует погрудное изображение императора в короне и с крестообразной державой в правой руке. На этом христианская символика прекращается. Вокруг короны видны остатки неопределенной латинской легенды. В поле об. ст. помещена лишь пехлевийская легенда в две строки:

1-я стрк. — lyw «Рев-(Ардашир)»,

2-я стрк. — lwb'k «Разрешено», т. е. «Разрешена эмиссия в Рев-Ардашире».

Иконография л. ст. этих монет заимствована у византийских фоллисов императора Ираклия через посредство подражательной хузистанской чеканки.¹⁵ Строго говоря, хузистанские посреднические подражания византийской меди еще нельзя отнести к византийско-сасанидским сериям, раз пехлевийский текст или атрибуты сасанидской государственности на об. ст. отсутствуют, а латинский текст на л. ст. представляет лишь имитацию.

Византийско-сасанидскую серию «Императорский бюст» Дж. Уокер осторожно датирует началом арабского владычества в Иране. Если учесть существование промежуточных (переходных) хузистанских имитаций, то датировку серии следует сместить к середине VII в. Город Рев-Ардашир с V в. был резиденцией несторианского митрополита Парса, которому подчинялись и общины верующих по другую сторону Персидского залива, в Бахрейне. В середине VII в. при католикосе Ишоябе III в Рев-Ардашире были сильны сепаратистские тенденции по отношению к центру, которые с трудом удалось преодолеть.¹⁶ Расположенный на границе Парса и Хузистана и населенный в большинстве христианами, Рев-Ардашир в сфере медной эмиссии испытывал такое же сильное византийское влияние, что и го-

рода Хузистана. Это влияние, скорее всего, материализовывалось через хузистанское посредство. Хотя, судя по пехлевийской легенде, разрешение на эмиссию было предоставлено только Рев-Ардаширу, продукция его монетного двора находила спрос в соседнем Хузистане.

На двух раскопочных монетах из Стахра (Парс) л. ст. сохранилась плохо и бюст правителя практически не виден, лишь в поле слева прослеживается традиционная «формула фарра». ¹⁷ По первому впечатлению, перед нами обычная сасанидская зороастрийская медь. Но это впечатление нарушается, когда мы обратимся к об. ст. Там в точечном круге отчетливо видны возвышение или полуколонна (возможно, имитирующие основание алтаря огня) с крестом наверху. По обе стороны изображения — пехлевийские легенды: слева — 'pst[n] «Упова[ние] (на богов)», справа — stxl «Стахр». Такой «гибридный» выпуск издатель датировал между 60-м и 90-м гг. хиджры (679—709 гг.). Мы склонны относить эмиссию монет к нижнему хронологическому пределу, к 680-м гг., предшествующим монетной реформе Абдалмалика. Медь эпохи реформ в разных сериях уже отличается большей схематизацией иконографии и вытеснением пехлевийского текста куфическим.

На л. ст. раскопочной монеты из Накш-и Рустама в точечном круге выбито изображение бородатого правителя анфас, в византийской короне или шлеме с крестом наверху. ¹⁸ Слева в поле — «формула фарра», справа — нечеткая, коррозированная легенда. На об. ст. монеты — имитация унциальной латинской М с плохо проработанной «стрелой». Над буквой — след креста, под буквой — короткая легенда, в которой мы видим числительное chl «40», обозначающее дату эмиссии по эре Йездигерда III (т. е. 671/672 г.), или послеЙездигердской эре (т. е. 691/692 г.). Легенда слева ('pst'n) призывает уповать на богов, легенда справа (stxl) называет монетный двор Стахра.

В двух сериях византийско-сасанидско-арабских медных монет хузистанского производства следы христианской символики проступают сквозь зороастрийские и мусульманские конфессиональные атрибуты. Около 20 изданных монет представляют серию «Стоящий халиф». ¹⁹ На их л. ст. в точечном круге помещено изображение халифа в длинной одежде и бедуинском головном уборе; его правая рука держит посох, а левая опирается на пристегнутый к поясу меч. По обе стороны от халифа высечены пехлевийские легенды: слева — šwš («Шуш», Сузы), справа — 'rzwп («умноженный»). На об. ст. центральную часть композиции образует необычное изображение алтаря огня на трех или четырех ступенях и с пламенем в форме распутившегося тюльпана или уличного фонаря. Оно вызывает ассоциации с изображениями креста на трех- и четырехступенчатой голгофе, характерными для об. ст. солидов Ираклия и византийско-сасанидской меди доисламской чеканки. По обе стороны алтаря пехлевийские легенды: слева — rlnuk («Сияющий»), справа — W lwb'k («И разрешенный»). Разрешающая формула на обороте, по-видимому, санкционировала обращение монеты в качестве платежного средства среди представителей разных конфессиональных общин Хузистана в конце VII в. Наибольшее иконографическое сходство серия «Стоящий халиф» имеет с последними арабо-ви-

зантийскими сериями дореформенной эпохи, и ее следует датировать 690-ми гг.

Серия «Стоящая фигура с поднятыми руками» известна по 6 изданным монетам.²⁰ На их л. ст. в точечном круге — стоящая фигура императора или халифа в длинной одежде. Руки подняты вверх в позе adorации; над правой рукой изображено кольцо, над левой — полумесяц (или тоже кольцо в других случаях). По обе стороны от императора (халифа) располагаются легенды: слева — *šwš* «Шуш» (Сузы), справа — *lwb'k* («Разрешено»). На об. ст. все пространство внутри точечного круга занимает трехстрочная куфическая легенда:

1-я стрк. — BSM ALLH	«Во имя Аллаха!
2-я стрк. — SNT ATNYN	Год 2
3-я стрк. — W TMNYN	и 80», т. е. 82 г. хиджры (701/702 г.).

Трактовка конфессиональной принадлежности фигуры на л. ст. монет остается спорной. Христиане и мусульмане в Хузистане могли воспринимать ее по-разному: первые узнавали в молящемся державного защитника христиан, императора, вторые — «повелителя верующих», халифа. В ряду хузистанской медной эмиссии последняя серия сочетала в себе византийскую иконографию л. ст. в обрамлении пехлевийского текста и куфическую эпиграфику об. ст. как дань пореформенной эмиссии. Первые полностью эпиграфические дирхемы на монетном дворе ас-Сӯс (т. е. Шуш в Хузистане) были чеканены на два года раньше, в 80 г. хиджры (699/700 г.). Исламизация медной чеканки в отличие от серебряной проводилась более медленно отчасти потому, что эмиссией меди в провинциях юго-западного Ирана ведали, в основном, христиане и зороастрийцы.

Позиции христианства в Хузистане и Парсе в I в. хиджры (т. е. в VII—нач. VIII в.) были столь же прочны, как и в Месопотамии,²¹ а в некоторых аспектах и более устойчивы, поскольку эти провинции находились на некотором удалении от резиденций наместников восточной части Халифата в Куфе и Басре. Масштабы медной эмиссии в христианских общинах Ирана, вероятно, были более значительными. Но и сохранившийся и изданный монетный материал свидетельствует об удивительной жизнестойкости восточного христианства в окружении господствующих конфессий.

Примечания

¹ Подробнее см.: Колесников А. И. Иранцы в «Деяниях» несторианских соборов V—VII вв. // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XX годовичная научная сессия Ленингр. отделения Института востоковедения АН СССР. М., 1989. Ч. 1. С. 127—132.

² Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979.

³ Curiel R., Gyselen R. Monnaies byzantino-sasanides à la croix sur degrés // *Studia Iranica*. Leiden (Hollande). 1984. T. 13. P. 41—48.

⁴ В терминологии издателей — *avec croix potencée*.

⁵ Катогаи Гамбургского аукциона: 1984 г. — № 9, 10; 1985 г. — № 359; Аукцион коллекции Гаррета, Ч. 3, № 490. Для сравнения отметим, что на гексаграммах — полоторных серебряных монетах, введенных императором Ираклием в 615 г., — основание креста покоится на шаре, а шар — на трехступенчатой голгофе (Камера М. И., Голенко К. В. Ленинанканский клад сасанидских и византийских монет (1956 г.) // ВВ. 1961. Т. 19. С. 190—192. № 93—108. Табл. IX).

⁶ В терминологии издателей — *croix pattée ployée*.

⁷ Curiel R., Gyselen R. Une collection de monnaies de cuivre sasanides tardives et arabo-sasanides, I // *Studia Iranica*. Leiden (Hollande). 1980. T. 9, fasc. 2. P. 167—171. Pl. 1, no 1—4.

⁸ По одним данным, церквей было более двадцати, по другим — меньше, но помимо многочисленных несторианских храмов столицы два принадлежали монофизитам (Fieau J. M. *Topographie chrétienne de Mahozé // L'Orient Syrien*. Vernon (France), 1967. Vol. 12, fasc. 4. P. 412—413).

⁹ Их описание см. в статье: Curiel R., Gyselen R. Un type monétaire byzantino-sasanide d'époque islamique // *Studia Iranica*. Leiden (Pays-Bas). 1985. T. 14, fasc. 1. P. 109—113.

¹⁰ Жреческие имена Сенбухт и Йазданбухт хорошо известны по памятникам сасанидской эпиграфики (Gignoux Ph. *Noms propres sasanides en Moyen-Perse épigraphique // Mitteliranische Personennamen*. Ser.: *Iranisches Personennamenbuch*. Wien, 1986. Bd 2. Fasz. 2. P. 158, N 840; p. 192, N 1061).

¹¹ Издана Майлсом: Miles G. *The Coins // Sasanian Remains from Qasr-i Abu Nasr...* / Ed. by R. N. Frye. Cambridge, Massachusetts, 1973. P. 33—34, N 67. Pl. III.67.

¹² Несколько раз издавались их описания с иллюстрациями: Walker J. 1) *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins*. London, 1956. P. 81, Fig. 14; 2) *Oriental Coins from the Excavations at Susa // Mémoires de la Mission Archéologique en Iran*. T. 37. Numismatique susienne. Paris, 1960. P. 53—54. Pl. VII.VI.

¹³ Walker J. *A Catalogue of the Arab-Byzantine...* P. 15—16. Pl. IV (c), 43, 44, 48, 50, 51.

¹⁴ Walker J. 1) *Some Early Arab and Byzantine-Sasanian Coins from Susa // Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld*. New York, 1952. P. 241—242, Pl. XXXII.11, 12; 2) *Oriental Coins from the Excavations at Susa*. P. 57—58. Pl. VII.IX, IXa.

¹⁵ Cp.: Walker J. 1) *A Catalogue of the Arab-Byzantine...* P. 19. Pl. V. (g); 2) *Oriental Coins from the Excavations at Susa*. Pl. VII.X—XII, XIV.

¹⁶ Пигулевская Н. В. *Культура сирийцев в средние века*. С. 216—217.

¹⁷ Miles G. C. *Excavations Coins from the Persepolis Region // The American Numismatic Society. Numismatic Notes and Monographs*. New York, 1959. N 143. P. 6—7, 35—36, no 146—147. Pl. III.146.

¹⁸ Ibid. P. 11, 101. Pl. XVIII.54.

¹⁹ Walker J. 1) *Some Early Arab and Byzantine-Sasanian Coins...* P. 240—241. Pl. XXXII.8, 9; 2) *A Catalogue of the Arab-Byzantine...* P. 82, Fig. 15, 16; 3) *Oriental Coins...* P. 56—57. Pl. VII.VIII, VIIIa; Mochiri M. I. *Etude de numismatique iranienne sous les Sasanides et Arabe-Sasanides*. Téhéran, 1977. T. 2. Fig. 1118; Curiel R., Gyselen R. *Une collection de monnaies de cuivre sasanides tardives et arabo-sasanides, III // Studia Iranica*. 1981. T. 10, fasc. 2. P. 179—186. Pl. I.94, 95.

²⁰ Walker J. 1) *Some Early Arab and Byzantine-Sasanian Coins...* P. 240. Pl. XXXII.7; 2) *A Catalogue of the Arab-Byzantine...* P. LII—LIII, 83. Fig. 17; 3) *Oriental Coins...* P. 54—56. Pl. VII.VII, VIIa, VIIb; Mochiri M. I. *Etude de numismatique...* Fig. 1119; Curiel R., Gyselen R. *Une collection de monnaies de cuivre sasanides tardives...* III. P. 179—187. Pl. I.96.

²¹ Cp.: Morony M. G. *Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq // Journal of the Economic and Social History of Orient*. Leiden (The Netherlands), 1974. Vol. 17, Pt. 2. P. 113—130.

A. I. Kolesnikov

THE CHRISTIAN SYMBOLICS ON THE LATE SASANIAN AND ARAB-SASANIAN COPPER COINS FROM VIIth CENTURY IRAN

The article deals with two groups of copper coins struck in the provinces of south-western and central Iran and attributed accordingly to pre-Muslim Byzantino-Sasanian (1st half of the VII century A. D.) and Muslim Byzantino-Sasanian issues (2nd

half of the VII century A. D.). The essential sign differed them from other contemporary Sasanian and Arab-Sasanian copper series consists in the presence of special Christian symbolics, i. e. crosses and Byzantine iconography, on obverse and reverse sides of the coins.

Characteristics mentioned above are most peculiar to pre-Muslim Byzantino-Sasanian issues from Babylonia and Pars, and in less degree — to Muslim Byzantino-Sasanian series from Pars and Khuzistan.

ИСКУССТВО КОСМЕТИКИ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ

Даже беглый взгляд на литературу, посвященную косметике, позволяет сделать некоторые выводы по поводу смысла и функций косметики на современном этапе развития общества, поскольку уже во введении автор декларирует, в явном или неявном виде, те цели, которыми он руководствовался при ее написании. Эти цели достаточно благородны, и большинство книг подобного рода выполняет свои задачи, являясь руководством «учебно-методического» плана по сохранению привлекательного облика, предотвращению возрастных изменений кожи лица и тела и т. п.

Эти книги обычно пишутся опытными косметологами, желающими сократить наплыв клиентов в косметологические лечебные заведения, поскольку их всегда не хватало, и увеличить число посетительниц в «Салонах красоты», поскольку далеко не все рекомендуемые процедуры легко выполнить в домашних условиях, особенно при отсутствии необходимых исходных веществ и опыта. В этом нет ничего предосудительного, и все это следует только приветствовать. Однако, с другой стороны, подавляющее большинство книг, издаваемых ныне и посвященных искусству нанесения макияжа, удивительно напоминает инструкции по эксплуатации кухонного комбайна или автомобиля (есть же термин — автокосметика) и имеют примерно такой же смысл (предотвращение поломок, правильное включение и выключение, диагностика простейших видов отказа, условия эксплуатации, адреса ремонтных мастерских и прочее). Единственное существенное, по сути, различие состоит в том, что в косметике для людей нет гарантийных ремонтных ателье, где у вас возьмут старое лицо и снабдят вас новеньким, только что с конвейера...

Во всех руководствах подобного толка декоративная косметика неявно объединяет в себе четыре легко идентифицируемые функции:

- коррекция облика,
- предотвращение заболеваний или их лечение,
- защита от внешних воздействий,
- задачи гигиены.

Особняком стоят работы, посвященные собственно лечебно-гигиенической косметике, для которых декоративно-прикладные

функции макияжа мало что значат, и весь авторский пафос сконцентрирован на квалифицированном, но несколько скучноватом описании средств борьбы с многочисленными заболеваниями кожи, волос, ногтей и др.

Несмотря на обилие публикаций, их систематическое чтение навевает не то чтобы грустные мысли, а, скорее, некую тревогу, и не потому, что некоторые советы и особенно рецепты кочуют из книги в книгу, меняя авторов, пропорции и иногда — назначение.

Дело в том, что под словами «искусство макияжа» в этих книгах подразумевается «сиюминутная технология современной косметики», и поэтому не случайно, что среди русскоязычных и зарубежных публикаций нет книги «История косметики». Обычно во введении или в первой главе приводятся фрагментарные сведения из истории декоративной косметики и данные о распространении гигиенических процедур в древности (обычно в античные времена).

Сбор первичной информации по истории использования косметических препаратов оказался крайне утомительным вследствие того, что даже очень обстоятельные труды по истории древних ремесел (например, Лукаса по ремеслам Древнего Египта) содержат буквально несколько строк о косметике. Что же говорить о трудах историков и этнографов, лишь попутно касающихся косметики, татуировок и парфюмерии.

Для историков науки (например, химии) и материальной культуры (древних ремесел и т. п.) косметические рецепты, глухо упоминавшиеся в различных древних манускриптах, не представляли серьезного интереса, находясь как бы на обочине основного направления движения культур (и цивилизаций). Реконструкция же смыслов ее применения почти целиком выпадала из сферы их интересов.

Любопытно, что эта проблема касается именно той косметики, которую теперь называют декоративной, в отличие, скажем, от рецептурных справочников по «медицинской косметике», поскольку многочисленные средневековые авторы (например, Авиценна) уделяли лечению кожи большое и, по понятным причинам, обоснованное внимание. Однако все авторы, и древние и современные, дружно игнорировали декоративно-магические функции косметики то ли потому, что не интересовались ими, то ли потому, что презирали ее.

Мне кажется, что настала пора восстановить «попранную справедливость».

О смыслах и функциях косметики

История косметики неотделима от истории материальной и духовной культуры человечества и является своеобразной калькой последней, проецируясь не только на такие достаточно очевидные вещи, как, скажем, отношение к женщине, но и на более опосредованные — например, на отношение к судьбе и цели земного существования. Далее я остановлюсь на этом вопросе более подробно.

История косметики растворена в истории культуры, в ментальности конкретных этносов и выделить ее оттуда — задача, решаемая древними рецептами экстракции ароматических ве-

иществ (их анфлоража), при которой тончайшие ароматы растений или цветов как бы растворяются или передаются другим, более прозаическим веществам — носителям.

Однако, прежде чем погрузиться в эту сказочно-увлекательную историю, я намечу те рамки, которые, похоже, пригодны для установления основных, ведущих смыслов косметики — как системы, обладающей своими законами саморазвития, связанными с господствующими в том или ином обществе воззрениями.

Неоценимую помощь в создании подобной шкалы оказала замечательная работа П. Г. Богатырева, посвященная функциям народного костюма, которая, к счастью, оказалась мне доступна. Используя подход автора к анализу функции и смыслов косметики вообще и декоративной косметики в частности, я обнаружил удивительный параллелизм между этими двумя проявлениями культуры.

Нижеследующая табл. 1, составленная на основе работы П. Г. Богатырева¹ (левый столбец), в сопоставлении с толкованием «косметики — как костюма» (правый столбец) дает обобщенное представление о месте косметики в истории материальной и духовной культуры. Подзаголовки, помещенные в правой части строки, у П. Г. Богатырева отсутствуют.

Т а б л и ц а 1

«Косметика» и «костюм»

Функции	
костюма (по Богатыреву)	косметики
<i>практическая</i>	
Защита от внешних воздействий (холод, вода, солнце, ветер)	Защита кожи лица (рук) от внешних воздействий (холода, тепла, солнца, ветра), тела
<i>удобство в ношении, долговечность, технологичность в изготовлении</i>	<i>утилитарная</i>
	удобство в применении, стойкость и доступность в массовом применении
<i>профилактическая</i>	
предотвращение заболеваний, например, горла (шарф), головы (головной убор) и т. п.	предотвращение заболеваний кожи, образования морщин, преждевременного старения кожи лица, тела
<i>лечебно-гигиеническая</i>	
помощь в лечении различных заболеваний (например, опорно-двигательного аппарата)	лечение болезней кожи, волос, ногтей, зубов и др.
<i>праздничная и торжественная</i>	
обозначение праздничных дней, создание торжественно-праздничного настроения	создание праздничного или торжественного настроения с помощью особенно тщательного и с фантазией сделанного макияжа
<i>обрядовая</i>	
свадебные наряды, погребальные, траурные одежды	свадебная, погребальная косметика, украшивание тела, нанесение узоров на теле и лице
<i>профессиональная</i>	
профессиональная одежда (врач, военный, судья и др.), принадлежность к среднему классу, элитарная одежда	профессиональная косметика в театре (грим), косметика простижеев, косметика исполкомовских или министерских «дам», элитарная косметика

специальные одежды для выполнения ритуальных действий

магическая

функции оберега, выполняемые как отдельными элементами одежды (шапочка, пояс), так и орнаментами на одежде и аксессуарами (украшениями)

сокрытие, экранирование, обнажение эротически значимых элементов тела (ноги, грудь и т. п.)

эстетическая

создание красивого облика, подчеркивание природных достоинств тела

следование прототипу (культурному герою или героине) в одежде

психологическая

повышение самооценки за счет «костюма» (престижная одежда)

детский, юношеский, «взрослый» костюм

социально-половая

одежда для девиц, шлюх, женщин, женихов, женатых мужчин и др.

обозначение сословной принадлежности (крестьянин, ремесленник, купец, дворянин и т. п.)

региональная

выражение национальных или региональных особенностей в одежде

отражение религиозных представлений в гамме и покрое одежды

моральная

обозначение морально-этического отношения к действительности

ритуальная

раскрашивание лица и тела при обрядах инициации, татуирование при достижении половой зрелости, выходе замуж, рождении ребенка и др.

омывание (елеем, маслами), растирания как магические процедуры приобщения к миру и получения магической силы от него, оберег от нечистой силы (подведение глаз, татуирование, окрашивание губ)

эротическая

татуирование некоторых эrogenных зон, раскраска (тонирование) лица и тела в эротически значимые цвета, использование эротических запахов

создание (построение) привлекательного облика в соответствии с господствующими в данной среде представлениями о красоте

мифологическая

следование образу героини при создании облика (прическа «Береника», облик «твигги» и т. п.)

повышение самооценки, улучшение настроения, создание условий для диалога

возрастная

изменение гаммы и стиля косметики и парфюмерии в зависимости от возраста

цвет губной помады, волос, ногтей для женщин различной должностной и социальной принадлежности (секретарша, шлюха, начальница, деловая женщина и т. д.)

сословная

обозначение сословной принадлежности за счет использования регламентированных указаний косметических препаратов и запретов на использование не полагающихся по статусу препаратов (в средние века особенно)

доминирующие оттенки волос, цвета губ, пудр в различных регионах земного шара (Индия — красноватые тона, Египет, Китай — синие-зеленые и т. п.)

вероисповедальная

отражение религиозных представлений, выраженных в гамме косметики, подборе цветовой палитры и запахов

осознанное или неосознанное выражение отношения к жизни и господствующей морали средствами парфюмерии и подбором цветовой гаммы и стиля косметики

Для полноты картины приведем еще одну сводную табл. 2, которая во многом параллельна предыдущей, но с изменением культурных кодов, касающуюся татуировки как «пожизненной косметики». К сожалению, составить еще одну параллельную схему — по маскам не удалось: слишком бедны источники (на русском языке).

Таблица 2

Смысл татуировки	Период
Родовой знак или знак тотема	древность
Знак половой зрелости или инициации	до XIX в.
Знак социальной дифференциации (племенной статус, боевые заслуги)	древность
Опознавательный знак (у рабов, детей, указатель конфессии)	до XX в.
С лечебной целью	древность
Оберег (от болезней, диких зверей, вторжения демонов)	— " —
Спасение от старости (маскировка морщин, увядающей кожи)	— " —
Украшение	по сегодня
Этапы жизненного пути (маргиналы, уголовники, плебс)	— " —
Память о событиях, посещениях	— " —
Знак причастности к группе	— " —
Память об эмоциональном переживании	— " —

Надо сказать, что анализ самих технологий нанесения макияжа вызывает, если угодно, разочарование. Фактически за 4—5 тысяч лет почти ничего не изменилось, и только XX в. породил новые технологии, но в производстве, а не в использовании средств декоративной косметики. Можно выделить несколько канонических схем макияжа (древнеегипетской, шумеро-аккадский, греческий, европейский средневековый, персидский, крито-микенский, индийский, китайский), которые довольно существенно различаются между собой. Однако во все времена, если это разрешалось нормами, принятыми в границах данной культуры, белили лицо, подводили глаза, чернили ресницы и брови, красили губы. В отдельные периоды развития одной и той же культуры макияж то почти исчезал, то приобретал гипертрофированные, даже карикатурные (игровые) формы (обычно на закате культуры). И этому есть свое объяснение.

Пронизывая всю человеческую историю, искусство декоративной косметики незримо нитями связано с важнейшими мировоззренческими установками индивидов, слагавших социум. Проще всего проиллюстрировать это на примере самого термина «косметика», который этимологически связан с «космосом» — не только обустроенной и обозримой частью Вселенной, но и «украшенной».

И еще один пример взаимосвязи косметики с базовыми ритуалами древности.* Как показывает приведенный ниже текст,

* За этот пример я искренне благодарен шумерологу В. В. Емельянову.

функция макияжа соприкасалась с важнейшими мифологемами Судьбы и Священного Брака в древнейшей цивилизации Передней Азии — шумерской.

Визит царя Ура (Шульги) в Кулаб (святилище Инанны в Уруке)²

4. К пристани Кулаба причалил он лодку,
5. С «диким быком лесистой горы», в руке поднятом,
6. С овцой, на руке праведного владыки простертой,
7. С пестрым козленком, бородастым (?) козленком, к груди прижатым,
8. К Инанне в святилище (храма) Эанна он вошел.
9. Праведный пастырь Шульги, возлюбленный сердца,* в одежду та₆ себя одел,
10. hi-hi, как корону, на голову надел.
11. Инанна взглянула с удивлением**
12. Песней, как подобает ей (?), разразилась,
13. Как ép-du,*** ее произнесла:
14. «Царю, владыке,****
15. Если для него я священное омовение приму,
16. Если для пастыря Думузи священное омовение я приму,
17. Если стороны мои***** пастой IM (глина) будут украшены,
18. И если уста мои бальзамом будут умащены,
19. Если сурьмой SEM-ZI (истинный аромат) глаза мои будут подведены,
20. Если его прелестными руками нижняя часть моя будет охвачена,
21. Если владыка, легший к Инанне,
22. Пастырь Думузи,
23. Лоно мое покроет,
-
34. Если на месте возлежания он обо мне позаботится,*****
35. То и я о владыке своем позабочусь,
36. Благоую судьбу определю (= отрежу) для него!
37. О праведном пастыре Шульги я позабочусь,
38. Благоую судьбу определю для него!
39. В его à-gàr-re о нем позабочусь.
40. Владычество над (всеми) чужими странами
41. Определю ему как судьбу!».

Все древние косметические рецепты были строго определены космогоническими магическими смыслами входящих в их состав компонентов минерального, растительного или животного происхождения, и то, что многие из них оказались поистине удивительно эффективными, является загадкой — как бы приглашением к размышлению, косвенно свидетельствуя об изначальном синкретизме древнего мира. Наиболее яркий пример — астрологическое противостояние Меркурия и Венеры и реальный эффект при лечении сифилиса ртутными мазями.

В древности декоративная косметика, парфюмерия и жертвоприношение были нерасчленимо едины. Классическим примером подобного рода являются рецепты обонятельной магии вообще и соблазнения женщин на ее основе, весьма распространенные в рамках арабской культуры, в частности, нашедшие сравнительно недавно научное объяснение на уровне психофизиологии. Однако уже Михаил Пселл писал: «Я вычитал из эллинских книг, что душистые благовония, поднимаясь в воздух, изгоняют дурных духов и замещают их в соответствующих материях добрыми, точно так же в иных случаях камни, травы и тайные

* любящее сердце (менее вероятно).

** Вариант с восхищением.

*** Вариант форме ép-du (= zamāri).

**** Вариант жрецу ep.

***** Бока, ребра.

***** Вариант приятные речи будет мне говорить.

обряды вызывают явление божества. Уже впервые прочтя об этом, я не согласился с подобными утверждениями».³

Так совершенно естественно проявляется важнейшая функция косметики древности — магическая. По-видимому, могущество косметики как «заклинания» и «оберега» было осознано через ее защитные функции — от погодных условий, болезней и старения кожи, сохранения влаги в организме, уничтожения паразитов, нашествия «космических сил» или вторжения в организм злых демонов, путь которым преграждали омования водой, умащения благовонными составами (особенно елеем), соблюдение гигиены волос, ногтей, половых органов. Всем процедурам косметики придавался высший, магический смысл, в зависимости от представлений о силе природных веществ, восходящих к самым древним слоям сознания и подсознания и доверия обряду. Например, подведение глаз и окраска губ помимо чисто гигиенических причин (не лишенных оснований) имели главную — охрану владельца от вторжения демонов, ведущих к болезням (например, трахоме), татуирование женских половых органов имеет явную функцию оберега от проникновения демонов в «телесный низ», и т. п. В одних случаях использовали сурьму, свинец, уголь, железную руду (Ближний Восток, Египет, Африка), в других — золото и медь (Индия), но шумерские матери обводили младенцам глаза именно с целью магического предотвращения болезней и от дурного глаза. Разнообразие подобных косметических процедур поистине бесконечно, поскольку они варьировались в зависимости от смысла космогонических и магических основ мироздания, среди которых, практически без исключений, первое занимала вода. С ее помощью не только совершался обряд очищения (и испытания), но и жертвоприношения (например, «дефлорация» через ритуальное погружение в речную воду — с целью принесения невинности в жертву Богине-Матери, обеспечивающей «счастье в семейной жизни» и устойчивость Космоса).

Во многих случаях удастся проследить изначальную метафорическую подоснову и косметических процедур, и смыслов входящих в нее веществ. Наиболее яркий пример — смысл и функция воды. С древнейших времен считалось, что вода — это жизнь и ее убыль — старость и смерть. Вероятно, подобное представление возникло при наблюдении за жизнью растений. Но вода — это и гниение, а ее отсутствие — консервация (мумификация). Отсюда ведут происхождение представления о «живой» и «мертвой» воде.

Древняя косметика мало использовала собственно жиры, а по возможности — различные составы на основе воды, соков, воска, смол, которые восполняли или, напротив, удерживали воду в коже. В XIX в. и в прагматическом, и в научном плане на первое место выдвинулись жиры и масла животного и растительного происхождения. Сейчас этот подход пересмотрен, и на новом витке развития косметологии в основе большинства препаратов — вода, но с биохимическими добавками (составы типа «Каптюр»). Так новый виток косметических технологий вернул воде подобающее ей место.

Грандиозное мифопоэтическое наполнение имели и процедуры ухаживания за бородой и прической.

Соблюдение не только гигиенических, но и косметологических процедур (скажем, мытье, окрашивание, завивание и ароматизация бороды) играло огромную мифопоэтическую роль в осознании могущества, способности быть предводителем (вождем, жрецом), поэтому, например, забота о сохранении волос (на голове и бороде) занимала в культуре древних народов очень значительное место.

Об этом можно судить по непомерно большому числу различных рецептов, дошедших до наших дней в трудах древних лекарей, — от чисто магических до полностью соответствующих современным прописям растительной лечебной косметики. Многие рецепты для угущения шевелюры и предотвращения облысения на основе помета дожили до сегодняшнего дня, и биологически активные вещества, содержащиеся в ингридientах, являются предметом изучения для современных косметологов. В качестве примера достаточно вспомнить знаменитое «мумие» — помет некоторых грызунов, питающихся можжевельником. Отношение к плешивости и седине — еще один по-своему примечательный индикатор уровня культуры. Если, скажем, греки лишь изредка позволяли себе вольные высказывания по поводу дамских причесок, то в римской литературе такие словесные выражения часты.

Пряди поддельных волос, ты, Феб, под помадою прячешь,
И закрываешь ты плешь краскою цвета волос.
Для головы прибегать к цирюльнику вовсе не надо.
Лучшею бритвой, Феб, губка послужит тебе.⁴

Или, например,

Бедный! Только что ты снял кудрями,
Был прекрасней Феба и Дианы.
А теперь твое темя глаже меди
И круглее, чем гриб, дождем рожденный.
Робко прочь ты бежишь от дев-насмешниц.
И, коль ты позабыл о близкой смерти,
Знай, что часть головы уже погибла.⁵

Неудивительно, что в тщетных попытках избежать издевательств голову мазали порошком из сушеных лягушек, летучих мышей и золы от ежа или, например, крокодильим пометом, растертым с жемчугом.

Не следует снимать со счета и то, что сами красота и здоровье не только имели чисто житейскую оценку, но и свидетельствовали о благоволении богов (космических сил, добродетелей, удачного перевоплощения по закону Кармы и т. п.), которым очень дорожили.

Совершенно в ином ключе рассматривали косметику древние египтяне. Вероятно, по праву они могут гордиться тем, что в течение как минимум двух тысячелетий держали первенство в производстве и качестве косметических препаратов, снабжая ими и жителей Крита, и греков, и римлян, а в более поздние времена — и Византию. Однако смысл декоративной косметики для них был совершенно иным. Будучи по своей сути рационалистами, они регламентировали и способы приготовления препаратов, и технологию их нанесения. Во всяком случае для посмертной и «портретной» косметики (непревзойденным образцом которой яв-

ляется скульптурный портрет Нефертити) характерна в первую очередь буквально документальная точность. Понятно, душа по возвращении должна была признать свое вместилище! В то же самое время к древнеегипетским прописям восходят рецепты слизистых масок (на основе, например, молока и бобовой муки), охранявшие лицо от иссушающего ветра пустынь, рекомендации по массажу кожи солью с песком (предотвращение возникновения морщин) и многое другое.

О роли и смысле косметики и парфюмерии для египтянина точно сказано в «Песне арфиста»:

Следуй сердцу своему, пока ты жив!
Возложи мирру на твою голову,
Оденься в тонкие ткани,
Умашайся прекрасными истинными мазями богов,
Умножай еще более свои наслаждения.⁶

Искусство приготовления косметических, ароматических и лечебных составов у них было сконцентрировано при храмах. К сожалению, большинство рецептов написано тайнописью (наподобие более поздних алхимических) и расшифровке, кроме некоторых, наиболее простых, не поддается. В античности косметические препараты стали предметом торговли (международной). К этому же времени относится изменение функций косметики. Сами технологии, освященные опытом и передававшиеся по наследству, так же как и приемы их нанесения, сохранялись столетиями.

Важно другое. На первое место неудержимо выдвигались сугубо утилитарно-практические и эстетические функции. И здесь основную роль сыграли греки. Расцвет греческой цивилизации — это и расцвет искусства косметики. Греки выдвинули понятие «канон» — эталон, на который надо ориентироваться, но не обязательно слепо копировать его.

Формирование представлений о «недостижимом образце» — заслуга греков. Считалось, что женщина (обычно гетера), наподобие богини, должна быть обладательницей золотых волос, голубых глаз, матовой белой кожи. Выпне всего ценились пепельного цвета парики, массовое производство которых было налажено на Лесбосе. Позже у римлян это выродилось в обычай следования образцу — чаще жене Цезаря.*

Как только косметика потеряла свои «высшие смыслы», освободившись от нормативно-магических рамок, она стала мишенью для многочисленных эпиграмм:

Лгут на тебя, будто ты волосы себе красишь, Никилла, —
Черныши, как они есть, куплены в лавке они,
Мед покупаешь ты с воском, румяна, и косы, и зубы.
Стоило б дешевле тебе сразу купить все лицо! —

констатирует Лукилий, а позже, уже в римские времена, косметика стала предметом обсуждения и различных философского плана инвектив: «Суетность <...> глубоко отличается от опрятности: например, женщины, злоупотребляющие притираниями и благовониями, украшающие себя золотом и пурпуром, представ-

* Не так далеко ушла от этого и наша цивилизация с культом идолов массовой культуры.

ляются мне суетными, но никому не будет поставлено в упрек пристрастие к купанию, натиранию маслом, поддерживанию волос в чистоте», — пишет Плутарх.⁸

Знаменитый софист Флавий Филострат (III в.) в письме к женщине (№ 22) пишет: «Женщина, которая прибегает к притираниям, хочет казаться красивой, хочет восполнить то, чего от природы у нее нет <...> Подводить глаза, носить искусственные волосы, румяниться, красить губы и применять всякие другие средства, чтобы казаться красивой и вызвать ложное впечатление расцвета красоты, — все это было изобретено для восполнения недостатков. Но только то, что не нуждается во всем этом, поистине прекрасно <...> ты не мажешь свое лицо и прекрасна без обманчивых ухищрений, как те женщины древних времен, которых любили и золотой дождь, и бык, и водные потоки, и птицы, и змеи; а румянами, воском и тарентскими тканями, и змеевидными браслетами, и золотыми цепочками пусть пользуются Таида, Лаида и Аристагора».⁹

Из римских времен ведут свое начало два знаменитых, не потерявших своей актуальности и по сей день рецепта — рецепт увлажняющего крема для лица — изобретение великого Галена (165 г. н. э.), и маска Поппеи.

О первом из них в начале века замечательно выразился Д. Джойс: «Миндальное масло и бензойная настойка, — сказал мистер Блум, — и потом померанцевая вода <...> От этого лосьона кожа делается у нее нежная и белая, точно воск. — И еще воск, — добавил он».¹⁰

Второй «вечный» рецепт — это маска Поппеи (второй жены Нерона) — знаменитый состав на основе бобовой муки и аравийской камеди, которым римлянки покрывали лицо на ночь (а утром смывали ее разведенным водой ослиным молоком), — классический пример утилитарной функции косметики, пережившей века. (Этот же прием использовали и арабские купцы — торговцы рабынями. При переездах лица невольниц покрывали маской Поппеи, дабы сохранить эстетические характеристики товара при переходе через пустыни.)

Были среди женщин и свои героини, можно сказать, посвятившие этому искусству все свое свободное, и не только свободное, время. Если вспомнить о древних временах, то, конечно, это Клеопатра — автор одного из самых первых трактатов по лечебной и декоративной косметике. Если обратиться к временам более поздним, то стоит вспомнить императрицу Зою (жену императора Константина IX Мономаха).

По свидетельству Михаила Пселла, «одно довольно увлекало ее и поглощало все внимание: изменять природу ароматических веществ, готовить благовонные мази, изобретать и составлять одни смеси, переделывать другие, и покои, отведенные под ее спальню, выглядели не лучше рыночных лавок <...> Перед спальней горело обычно множество горнов, одни служанки раскладывали кучи ароматических веществ, другие их смешивали, третьи делали еще что-нибудь».¹¹

До глубокой старости сохранила она свежесть кожи, светлые пышные волосы, нежное округлое лицо. (Вместе с мужем она изображена на мозаике южной галереи Софии Константинопольской.)

Вообще говоря, стоит отметить, что в разные времена к изготовителям и продавцам благовонных мазей относились по-разному. В большинстве случаев — с некоторой опаской, обусловленной либо подозрением о сношении с нечистой силой, либо боязнью шарлатанства и фальсификации, весьма и весьма практически повсеместно распространенных. Уже в древности поговаривали, что с помощью косметических препаратов решались и некоторые династические проблемы: древние отравительницы знали и «мягкие» рецепты мгновенного облысения (для соперниц) и быстрого отравления с помощью губной помады или крема для рук (средние века, Европа).

У греков, а позднее и у римлян четко отслеживается и знаковая функция косметики. Так, куртизанки (в отличие от замужних гречанок и рабынь) должны были иметь волосы желтого (шафранного) цвета (иногда — белого). В Риме желтые волосы предписывались публичным женщинам, а рыжие — танцовщицам и куртизанкам. При этом римляне запрещали использование косметики женщинам легкого поведения (клиент должен знать, за что платит), в то время как греки, напротив, не поощряли косметику у своих жен, но приветствовали у всех остальных. Они же ввели и термин «порнография». Художников, расписывавших лица гетер (и статуи) называли *pornographoi*.

В то же самое время по римским законам матрона не имела права изменять цвет волос. Потому они коротко стриглись и носили парики, потребность в которых была очень велика.

При этом практически все косметические ухищрения имели свой «культурный код». Скажем, простое подведение бровей. Если римлянки делали это, чтобы выразить силу и могущество римских матрон, то европейка XIII—XV вв. рисковала прослыть ведьмой, поскольку считалось, что густые (и особенно сросшиеся у переносицы) брови являются важным признаком ведьмовства. Примеров подобного рода можно привести довольно много.

Истолкование смысла «пудры» белого или близкого к ней светло-телесного цвета обнаруживает, что неумеренное отбеливание лица в Испании было продиктовано заботой о «чистоте крови», поскольку любые оливковые или коричневатокрасные оттенки кожи навевали мысли о присутствии среди предков мавров (арабов), чего знатные, скажем, кастильские дамы, будучи от природы частенько смуглокожими, боялись как огня. Неумеренное использование специальных высветляющих кожу составов наблюдается сейчас в Африке. Понятно, что темнокожие дамы хотели бы быть, скажем, оливково-шоколадными. Однако, как установлено врачами, темная кожа южан — не роскошь, а средство защиты организма от ультрафиолетового облучения, столь сильного в экваториальных частях земного шара. Женщины, злоупотребляющие отбеливающими составами (уничтожающими меланин), рискуют получить рак кожи. Это обратная сторона новых косметических технологий, которые, конечно, могучи, но не всемогущи.

Эта же процедура в Корее имела совершенно иные коды. Неизвестный корейский поэт пишет:

Эти брови — словно мотыльки,
Зубы — словно семечки арбуза;

Лик, когда меня завидишь ты,
Заалет персиковым цветом,
Что расцвел в полуночном дожде!¹²

Чтобы завершить этот раздел, приведем следующее высказывание Ш. Бодлера: «Женщина права и даже как бы следует своему долгу, когда старается выглядеть магической и сверхнатуральной. Она должна очаровывать и удивлять. Она идол и потому должна украшать себя золотом, дабы вызывать поклонение. Она должна прибегать к любым ухищрениям, чтобы возвыситься над природой, чтобы легче покорять сердца и поражать воображение. Нужды нет, если хитрость и обман всем очевидны, если успех им обеспечен и эффект неотразим. Именно в этих соображениях художник-философ легко найдет оправдание тех приемов, к которым во все времена прибегают женщины, стремясь поддержать и, так сказать, обожествить свою хрупкую красоту. Мы бессильны перечислить их все и ограничимся лишь теми, которые в наше время обиходно называют *косметикой*. Ведь всякий понимает, что пудра, например, навлекшая на себя нелепый гнев целомудренных философов, предназначена для устранения с лица пятен <...> пудра создает видимость единства в фактуре и цвете кожи; благодаря ей кожа приобретает однородность <...> так что живая женщина начинает походить на статую или на существо высшее и божественное. Оттеняющий глаза искусственный черный контур и румяна в верхней части щек применяются с той же целью, то есть для того, чтобы возвыситься над природой, но при этом выполняют противоположную задачу. Красный и черный цвета символизируют жизнь, интенсивную и сверхнатуральную. Темная рамка делает глаз более глубоким и загадочным, она превращает его в подобие окна, распахнутого в бесконечность. Румянец, играющий на скулах, подчеркивает ясность зрачков и добавляет к красоте женского лица таинственность и страстность жрицы».¹³

К началу XIX в. из всего многообразия косметических ухищрений была выделена важнейшая составляющая — лечебно-гигиеническая. И уже к концу века по мере вызревания психологии — социально-психологическая функция косметики. На сегодняшний день последняя обрела форму советов профессионалов — как делать макияж, какой макияж приличествует молодым женщинам, какой — пожилым и т. п. (Это очень важно, поскольку число безвкусно накрашенных женщин, стремящихся к недостижимым идеалам, явно больше, чем число умеющих вовремя остановиться и осознать, что можно, а чего нельзя.) И здесь — в этом вроде бы чисто утилитарно-эстетическом направлении развития косметики — неожиданно просматриваются древние слои магического и мифопоэтического сознания. В самом деле — средства массовой информации усиленно разрабатывают золотую для них жилу мифопоэтического сознания. Когда по телевизору показывают «Мадонну», то ничего, кроме удивления — как можно быть такой вульгарной, не возникает. Но ведь этому образцу следуют миллионы. И если она подыгрывает им во имя кассового успеха и популярности, то юные дуручки пытаются следовать ей всерьез и ничего, кроме дурного вкуса, не обнаруживают. С другой стороны, промышленность, производящая косметические препараты, заинтересована в том, чтобы женщины расставались с деньгами

без слез. Для этого в обмен надо предложить... надежду. Поэтому реклама косметических средств учитывает не только мифопоэтическую компоненту женского сознания («Я тоже буду, как...»), но и магическую составляющую («Это поможет мне выглядеть так, что...»).

Эта функция косметики лучше всего может быть проиллюстрирована следующим стихотворением безымянного корейского поэта:

— Купи-ка, хозяйка, румян и белил!
— Что ж, если товар твой хорош,
Куплю я румяна-белила твои.
— Хорош ли товар мой иль нет,
Не знаю, но коль нарумянишься ты
И густо лицо набелишь,
То станешь тогда ты красивой такой,
Какой никогда не была,
И крепко полюбит тебя твой дружок, —
Таков мой, хозяйка, товар.
— О, если ты правду, купец, говоришь,
Отвесь-ка мне пуд поскорей.¹⁴

И сейчас, вполне синхронно с ростом всяческих оккультных увлечений, возрождаются и те, вроде бы ушедшие в подсознание, представления о возможности «управления» действительностью с помощью магии.

Вероятно, некоторое рациональное зерно в этом есть: в том плане, что умелое формирование своего имиджа еще никому не принесло вреда.

Косметика и судьба

Остановимся на одном аспекте взаимосвязи между косметикой и представлениями о законах организации мироздания. В древности, до возникновения иудейско-христианской религиозной картины мира, в основном господствовало убеждение, что судьба человека, его жизненный путь предопределены волей богов, Неба или сверхчеловеческих, космических сил, проникновение в «замысел» которых невозможно и единственным средством для выяснения будущего является гадание, с помощью которого можно, казалось бы, приоткрыть непроницаемый занавес, отделяющий настоящее от будущего. В этих условиях основные функции косметики были смещены в охранительную и медицинскую сторону. Тезис «ловите миг удачи» был бы в эти эпохи просто не понят. Это не значит, что косметика была как бы не нужна. Скажем, в древней Месопотамии была распространена особая форма потери девственности со случайным партнером (путником),* деньги за которую шли в дар богине Иштар и считались жертвенными и приносящими семье удачу, долголетие и прочность семейного очага. Для этого у ограды храма или в священных рощах, ей посвященных, девицы на выданье сидели у костров с ароматическими поленьями и травами в венках из веревки и ждали того путника, который их дефлорирует. Эротическое воздействие силь-

* В общем, несправедливо названная одним из видов проституции.

ных ароматических составов (в том числе на основе мускуса и цибетина) в сочетании с мощной, яркой косметикой, вероятно, сокращали время ожидания.

В другие эпохи косметика, при сохранении своих магических компонент, обретала и отчетливо прагматический характер. Скажем, в Древней Греции существовал «институт» гетер, которые, однако, делились не только по признакам красоты, талантливости и возраста. Иногда им выдавались и специальные задания целенаправленного соблазнения политических лидеров сопредельных государств с целью отбора их генофонда и рождения от них «незаконных» наследников, которые впоследствии могли претендовать на свою долю власти, или, по крайней мере, их появление вносило пикантное разнообразие в обыденное существование царьков, царей и тиранов. Для этого в Коринфе существовала специальная школа гетер, и именно по этому поводу в древности говаривали: «Не всякому путнику стоит посещать Коринф». Разумеется, в Коринфе обучали не только этому искусству, тамошние школы (до тысячи учениц) славились далеко за пределами Эллады не только эротическими приемами, но и утонченной косметикой, которая в обыденных ситуациях просто повышала рентабельность древнейшей профессии. В этом плане складывается мнение, что греки были первыми не только в философии, но и в искусстве отделения «священного» от «прагматичного», поскольку именно от них ведут свою неувядающую историю и классическая проституция (за деньги), и косметика как средство привлечения внимания с целью соблазнения и очистки карманов.

Резко отрицательно относились к косметике иудейские пророки и, позднее, христианские проповедники. В стремлении к спасению души они иногда пренебрегали даже элементарными гигиеническими процедурами. Однако со времен Крестовых походов восточная роскошь и восточная косметика постепенно начали свое шествие по Европе. Однако если во времена Возрождения ее использование было, главным образом, уделом дам нестрогого поведения, то позднее средневековые перехлестнуло по части косметики даже самых отчаянных римлянков. И связано это было, в частности, с тем, что к этому времени в общественном сознании предопределение уступило место Случаю, его величеству Удаче. Нравилось это далеко не всем, и если великие авантюристы в своих записях не оставили осуждающих косметику комментариев, то упрямые и последовательные протестанты рассматривали косметику как попытку вмешательства в волю Провидения с помощью магических приемов, в том числе косметических. Этим объясняется, в частности, указ, изданный в 1770 г. во Франкфурте-на-Майне, о том, что «если кого-либо из мужчин в нашем городе обманом заставят вступить в брак, используя разные подложные средства, как-то: белила, румяна, помаду, духи, вставные зубы, накладные волосы, подушечки вместо грудей и тому подобное, — женщина подлежит суду за колдовство, и суд может признать брак недействительным».

Почти в то же время и в США, в штате Нью-Джерси, был издан закон подобного содержания. Если женщина, гласит он, независимо от ее возраста и положения, после опубликования настоящего закона с помощью косметических средств, парика или

туфель на высоких каблуках соблазнит мужчину, она подлежит наказанию как колдунья.

Известны подобные документы и в Великобритании, и во Франции XVIII в. Например, Людовик XV требовал, чтобы комнаты дворца каждый день ароматизировали по-новому, что вполне уживалось у него с фанатичным поклонением природе. По свидетельству III. Бодлера, когда г-жа Дюбарри не желала принимать короля, она пользовалась румянами, и король, увидев ее макияж, бежал в этот день от ее порога.

В 1799 г. запрет на использование грима ввел английский парламент, королева Мария-Терезия (мать Марии-Антуанетты) официально запретила пользоваться гримом в Австрии.

Была еще одна причина негативного отношения к косметике начиная со средних веков. Дело в том, что декоративная косметика — это, в сущности, маска. Причем если сейчас мало кто использует по-настоящему *hard* — косметику, то в старые времена слои пудры, грима, раскраски буквально до неузнаваемости изменяли облик.

Однако ношение маски (личины дьявола) — это потеря образа, данного человеку Создателем. Поэтому использование маски (в том числе и в карнавале, и в комедии) являлось, по тем представлениям, святотатством. Поэтому, кстати, вполне в духе современных рекомендаций, после того как маска снималась, было необходимо выполнять обряд очищения — водой. Но для христиан — не обычной водой, а освященной.

Как это ни покажется странным, актуальность таких указов объясняется не только религиозно-этическими соображениями, но и стремлением к предотвращению сексуальной (эротической) агрессии. Так, в Иллинойсе (США) уже в начале XX в. возбранялись корсеты, короткие юбки, короткие рукава, глубокий вырез на платье. Известно, что в Англии сейчас существует общество мужчин, подвергшихся сексуальной провокации.

Возвращаясь к функциям косметики в их историческом развитии, отметим также, что ныне — в неосознанном виде, а в древности — вполне сознательно косметика имела как бы функцию управления действительностью средствами магии, и это еще один план ее применения как своеобразного заклинания, выполненного средствами линии и цвета, как некоторое безмолвное сообщение, адресованное, например, злым духам — «не тронь меня». Дело в том, что убежденность в незыблемости, например, закона кармы вполне уживалась с представлениями о том, что знание подходящего волшебного слова (заговора, магической процедуры) может изменить (направить) судьбу в другое русло, и только греки окончательно распростились с этим мнением, став по-настоящему «героическими пессимистами». В этом плане различные косметические препараты казались носителями (медиаторами) внечеловеческих сил, и истолкование различных рецептов с такой точки зрения представляет увлекательную, но почти непреодолимую задачу. И если некоторые приемы ритуальной косметики (окрашивание тела в белый цвет — символ перехода в царство мертвых и, после испытаний и омовения, окрашивание тела в красный цвет — символ жизни) ведут свою цветопоэтическую и мифопоэтическую родословную от трех великих цветов древности (белого — молоко, красного — кровь, черного — экс-

кременты, ночь), то процедуры собственно декоративной косметики такого легкого истолкования не допускают.

Славный XIX век, выдвинувший на первый план позитивистское понимание мира и положивший в основу косметики научное, базирующееся на развитии химических технологий* знание, изменил весь ход развития человечества, и косметики в частности. Благодаря великим европейским ученым — химикам и фармацевтам, многие ожидаемые со страхом и нетерпением нововведения осуществились. Например, тончайшие исследования французских косметологов привели в конце 80-х гг. к созданию действительно волшебного средства для омоложения кожи — увлажняющего крема «Каптюр».

Утрата религиозных ценностных ориентаций (забота о спасении души) в XIX в. и их замещение психологией (на любой вкус) коренным образом изменили или переставили все акценты, в то же самое время не отменив ни одной из главных компонент декоративной косметики — магическую, каноническую, стилиобразующую, которые секуляризовались и приобрели, если угодно, отчетливо меркантильный характер, в соответствии с законом обратной перспективы, центром которой является теперь женское «я», опосредованное психо-социальными стереотипами мотивации и поведения.

Естественно, что художники почувствовали холодное дыхание «рацио» первыми, о чем и свидетельствует приведенный выше отрывок из Бодлера. Однако смещение «центра мира» из абсолюта в «эго» оказалось, надо сказать, чревато непредсказуемыми и весьма опасными последствиями. Если ранее женщина следовала принятым в ее среде косметическим приемам, то теперь в качестве проекции выступает ее собственное «я». Тем самым характер декоративной косметики демонстрирует не только наличие (или отсутствие) культуры и вкуса, но и внутренние побудительные мотивы, которыми они руководствуется или не руководствуется при выборе своего облика.

Свобода самовыражения — особенно со второй половины XX в. — тяжкий и опасный груз.

После второй мировой войны в развитых европейских странах и Северной Америке в массовом, все возрастающем объеме начали выпуск необозримых количеств различных средств всех видов косметики — декоративной, гигиенической и лечебной. В условиях вседоступности и, по большому счету, вседозволенности перед миллионами женщин встала поистине неразрешимая проблема *выбора* — личного дела каждой женщины. Но в зависимости от вкуса, воспитания, традиций (национальных или семейных) *выбор* — это и саморазоблачение, потому что ничто так не раскрывает отношения к действительности, систему ценностей, психологический тип поведения, уровень культуры, как некомпетентное («как я хочу») использование декоративной косметики и возможностей современной моды.

При возрастании мощи научного знания и появлении иллюзии всемогущества человеческое сознание не выдерживает только

* Эти прагматики в скюртуках и фраках решительно покончили с волшебством, загнали его в колбу технологии. Не зря Николай I обзывал их «эти каналы во фраках». Он был по-своему прав. Они действительно добились своего: мир стал абсолютно другим благодаря их стараниям.

одной опоры для понимания и оправдания действительности. В помощь психологии (самой распространенной имитации религиозного опыта) возрождается магия — как антинаука, не отрицающая науку, а как бы дополняющая науку наподобие того, как черный и белый цвета слиты в известном символе «янь—инь».

И опять — был абсолютно прав художник: «Сердце Маргариты страшно стукнуло, так что она не смогла даже сразу взяться за коробочку. Справившись с собой, Маргарита открыла ее и увидела в коробочке жирный желтоватый крем. Ей показалось, что он пахнет болотной тиной. Кончиком пальца Маргарита выложила небольшой мазочек крема на ладонь, причем сильнее запахло болотными травами и лесом, а затем ладонью начала втирать крем в лоб и щеки. Крем легко мазался и, как показалось Маргарите, тут же испарялся. Сделав несколько втираний, Маргарита глянула в зеркало и уронила коробочку прямо на стекло часов, от чего оно покрылось трещинами. Маргарита закрыла глаза, потом глянула еще раз и буйно расхохоталась.

Ощипанные по краю в ниточку пинцетом брови сгустились и черными ровными дугами легли над зазеленевшими глазами. Тонкая вертикальная морщинка, перерезавшая переносицу, появившаяся тогда, в октябре, когда пропал Мастер, бесследно пропала. Исчезли и желтенькие тени у висков, и две чуть заметные сеточки у наружных углов глаз. Кожа щек налилась ровным розовым цветом, лоб стал бел и чист, а парикмахерская завивка волос развилась.

На тридцатилетнюю Маргариту из зеркала глядела от природы кудрявая черноволосая женщина лет двадцати, безудержно хохочущая, скалящая зубы.

Нахотавившись, Маргарита выскочила из халата одним прыжком и широко зачерпнула легкий жирный крем и сильными мазками начала втирать его в кожу тела. Оно сейчас же порозовело и загорелось, <...> а затем тело Маргариты потеряло вес <...>

Втирания изменили ее не только внешне. Теперь в ней во всей, в каждой частице тела, вскипала радость, которую она ощутила, как пузырьки, колющие все ее тело. Маргарита ощутила себя свободной, свободной от всего».¹⁵

Попытка возврата к гармоничному единению с природой, попытка преодоления пропасти, воздвигнутой между человеком и Вселенной культурой Возрождения. Отказ от цивилизованности — и обещание юной красоты нимфы-ведьмы. Трещины на часовом стекле как символ умершего времени, его перерождения в мифологическое время, в котором мгновения могут быть веками человеческого обыденного существования.

Все это переключается с тем, что было сказано выше, при анализе феномена косметики в христианском сознании.

Но в небольшой публикации, посвященной косметике, невозможно поставить и решить все вопросы, которые возникают при рассмотрении этого явления культуры.

Однако даже приведенный материал убеждает, что феномен косметики — очень перспективное направление работы и его следует рассматривать в системе фундаментальных координат культурологии.

На их роль могут претендовать лишь те понятия и представления о мире, которые невозможно ни доказать, ни опровергнуть. В первую очередь приходят в голову следующие «координаты»:
— Есть ли Бог (или вечная безразличная Вселенная)?
— Есть ли предопределение (или миром правит Случай)?
— Есть ли цель человеческого бытия и бытия человечества (или оно бессцельно и бессмысленно, или — «каждому по Верё его»)?

Примечания

- ¹ Богатырев П. Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 277—366.
- ² Klein S. Three Shulgi Hymns. Ramat Gan, 1981. P. 138.
- ³ Пселл М. Хронография. М., 1975. С. 88.
- ⁴ Петроний. Сатирикон. М., 1976. С. 170.
- ⁵ Там же. С. 313.
- ⁶ Матье М. Э. Во времена Нефертити. М.; Л., 1965. С. 77.
- ⁷ Греческая эпиграмма. М., 1960. С. 225.
- ⁸ Плутарх. Застольные беседы. Л., 1990. С. 106.
- ⁹ Памятники позднего античного ораторского и эпистолярного искусства. М., 1964. С. 144—145.
- ¹⁰ Джойс Д. Улисс. М., 1989. С. 148.
- ¹¹ Пселл М. Хронография. С. 87.
- ¹² Корейская классическая поэзия / Пер. А. А. Ахматовой. М., 1956. С. 224.
- ¹³ Бодлер Ш. Об искусстве. М., 1986. С. 309.
- ¹⁴ Корейская классическая поэзия. С. 230.
- ¹⁵ Булгаков М. Избранное. М., 1982. С. 187.

P. L. Dubov

THE HISTORY OF COSMETICS IN THE CONTEXT OF CULTURE

Being connected etymologically with the ideas about the Universe and thus the ideas about Beauty, the art of cosmetics has not only a long but also an instructive history which reflects the most important periods of the history of mankind. It has a lot of parallels in other phenomena of culture which are studied by theologians, historians, ethnologists and philosophers ranging from the ideas about Destiny and Chance to the attitude towards a woman and the history of morals. It is also connected with the history of development of natural resources of the Earth, and in many cases it was the technology of production of cosmetic, perfumery and medicinal preparations that preceded «large» technologies that caused «technological revolutions» in the ancient times. This is the reason why the complete history of cosmetics has not been written yet.

М. В. Рождественская

РОССИЯ И ПРАВОСЛАВНЫЙ ВОСТОК **(Международный симпозиум в Ливане)**

19—22 октября 1997 г. в университете Баламанд (Ливан) состоялся Международный симпозиум «Россия и православный Восток» (Russia and the Orthodox of the East), организованный под патронажем Посольства РФ в Ливане и университета Баламанд. Их Святейшества Патриарх Московский и Всея Руси Алексий II и Патриарх Антиохийский и всего Востока Игнатий IV Хазим, являющийся основателем университета, благословили организаторов Симпозиума на его проведение. Члены ИППО из Москвы и Петербурга во главе с председателем Общества проф. О. Г. Пересыпкин и его заместителем В. А. Савушкиным стали участниками этого научного форума. Российскую делегацию сопровождали сотрудники телеканала ПИТА. Ливанскую сторону представляли президент университета Баламанд проф. Е. А. Салем, вице-президент проф. Дж. Нахас, почетный президент проф. Г. Туэйни и другие ученые.

Программа Симпозиума предполагала проведение трех семинаров: первого, посвященного изучению начального этапа в отношениях между Антиохийской патриархией и Россией, восходящих к XVI в. и более ранней эпохе крестовых походов, а также первым дипломатическим контактам между Османской и Российской империями. Второй семинар посвящался рассмотрению особенностей присутствия России на Ближнем Востоке во второй половине XIX и начале XX в. и тому, как это присутствие сказалось на культурном, научном, духовном развитии. На заседаниях третьего семинара предлагалось обсудить проблемы российской дипломатии в контактах с Османской империей и автохтонными православными христианами. Итак, круг тем, обозначенный Оргкомитетом, был достаточно широк.

Научные заседания проходили в университете Баламанд, организованном в 1988 г. при поддержке правительства Ливана. Университет расположен в 5 км от г. Триполи, в настоящее время он включает 7 факультетов, где обучаются ок. 1600 студентов. Старейший факультет — это Институт богословия св. Иоанна Дамаскина, находящийся в монастыре, основанном в 1157 г. Сегодня Институт и монастырь являются центром изуче-

ния и распространения христианских традиций на арабском Востоке, его цель — способствовать мусульманско-христианскому диалогу.

На церемонии открытия Симпозиума с приветственным словом выступил президент университета проф. Е. А. Салем, были прочитаны послания Их Святейшеств Патриарха Московского и Антиохийского, к участникам обратились почетный президент университета Г. Туэйни, а также председатель Фонда «Единство православных народов» В. А. Алексеев (Москва). Научные заседания продолжались три дня. Доклады читались на русском и английском языках с переводом на арабский, который осуществлял член российской делегации ст. н. с. Института востоковедения РАН Д. В. Миккульский. Каждый доклад сопровождался вопросами и активным обсуждением.

Первое заседание открыл доклад д. и. н. А. В. Назаренко (Москва) «Русь и Святая Земля в эпоху крестовых походов». В нем сопоставлялись и анализировались некоторые древнерусские и западные источники XII в. о Святой Земле (Хроника Георгия Амартола, Житие Феодосия Печерского, Житие Ефросинии Полоцкой, Хождение игумена Даниила, Вопрошание Кирика Новгородца), позволившие докладчику сделать вывод, что конкретные сведения о паломнических взаимоотношениях Руси и Святой Земли появляются впервые в начале XII в. А. В. Назаренко затронул вопрос о значении и этимологии древнерусского слова «паломник», связав его с сокращением латинского *palmarius*, сопровождаемого, по его словам, необходимыми грамматическими и морфологическими изменениями. Он допустил существование лингвистических связей между русским и латинским пилигримским движением в эпоху крестоносцев. Особым сюжетом доклада А. В. Назаренко стал анализ германского источника о чуде св. Пантелеймона, явленном кн. Гаральду-Мстиславу, старшему сыну Владимира Мономаха. Сведения о русских паломниках, сказал автор, появились на Западе непосредственно после того, как Иерусалим захватили крестоносцы. Отражением активных связей между Русью и Святой Землей является и фольклорный по происхождению рассказ о путешествии новгородского архиепископа Иоанна на бесе в Иерусалим, записанный позже в его «Житии». Отдельное внимание докладчик уделит исторической ситуации, связанной с черниговскими князьями Святославом Ярославичем (сыном Ярослава Мудрого) и Давидом Святославичем в их отношениях с Сельджуками.

Доклад проф. С. Фараха (Бейрут) «Образ Иерусалима в религиозном русском сознании нового времени» вызвал оживленную дискуссию. Автор обозначил основные аспекты изучения «иерусалимской мифологии»: 1) Иерусалим языческий и христианский, 2) Иерусалим в иконописи, 3) Иерусалим и Вифлеем, 4) Иерусалим в живописи, 5) в литургии, 6) Новый Иерусалим и т. д. Такой широкий круг проблем, затронутых проф. С. Фарахом, не позволил ему более четко сформулировать основную концепцию и показать своеобразие образа Иерусалима в религиозном и художественном сознании по сравнению, например, с эпохой средневековой Руси, хотя и возбудил большой интерес к этой теме.

Отражению ближневосточных и древнеславянских литературных связей был посвящен доклад к. ф. н. М. В. Рождественской (Санкт-Петербург) «Следы сирийской агиографии в древнерусской литературе». Отметив, что на Руси, принявшей христианство в конце X в., ближневосточных христиан глубоко уважали за их ученость и древность веры, докладчица остановилась на характеристике литературных памятников сирийского происхождения, пришедших а русскую почву через византийское посредство. В их ряду агиография занимала значительное место. Опираясь на исследования петербургских ученых Н. А. Мещерского, Н. В. Пигулевской, В. П. Адриановой-Перетц, А. В. Пайковой, С. В. Поляковой, докладчица подробно рассмотрела три жития, хорошо известных в древнерусской рукописной традиции: «Чудо о семи спящих отроках эфесских», «Повесть о Евфимии и мученичество Гурия, Самона и Авива», вошедшие в ВМЧ митрополита Макария, «Житие Алексея, человека Божьего», известное в древнерусской книжности с XII в. Знакомство с сирийскими по происхождению текстами, сказала докладчица, позволяет убедиться, что их текстологическое, лингвистическое и историко-литературное изучение может по-новому осветить жизнь этих памятников и на родной литературной почве. Она заметила, что сирийская литература живет в литературе русской не только переводами конкретных произведений, но и как самостоятельная тема, вплоть до поэтического переложения известной молитвы Ефрема Сирина Пушкиным и творческой переработки сюжетов сирийских и египетских житийных легенд Лесковым, Толстым, Бунинным.

В докладе проф. Дж. Расси (Бейрут) «Путешествие великого патриарха Макария в Россию» рассматривались историографические и биографические вопросы. Исследовательница познакомила аудиторию с «Предисловием» к описанию первого путешествия, содержащимся в рукописи Антиохийского патриархата и составленном на арабском языке. Полностью этот текст не публиковался. Дж. Расси также рассказала о рукописи, хранящейся в Патриаршей библиотеке Дамаска, где обнаружены фрагменты, отсутствующие в других списках, а именно: подробности посещения великим Макарием Малороссии, Новгорода-Северского, Москвы. Рукопись, по словам докладчицы, представляет собой автограф архимандрита Павла с иллюстрациями.

К личности и трудам патриарха Макария обратился еще один докладчик д-р К. Вальбенер (Немецкий институт восточных исследований), выступивший с темой «Значение Великого патриарха Макария как историка». В своем обстоятельном выступлении он подробно рассмотрел источники, позволяющие реконструировать биографию Макария, отметив исключительную ценность русских источников за период с 1665 по 1670 г., т. е. время пребывания Макария в Москве. Особое внимание докладчик уделил второму путешествию в Россию и на территорию Грузии, церковь которой в то время имела тесные контакты с Антиохийским патриархом. Далее были затронуты две темы: о месте греческой церкви под властью Османской империи и о католических симпатиях патриарха Макария, отправившего специальное послание папе в Рим. По последнему вопросу возникла оживленная дискуссия.

В докладе к. филос. н., ученого секр. ИППО Н. Н. Лисового (Москва) «Русская религиозная миссия в Святой Земле: история и духовное наследие» отмечалось, что путешествия русских людей на христианский Восток всегда были важным фактором русской религиозной жизни, что «палестинский мир» в народно-религиозном сознании воспринимался как часть космологии Руси. Н. Н. Лисовой напомнил о посольствах Иерусалима, Антиохии, Александрии, Синая, Афона в эпоху Ивана III и Ивана IV, об установлении русского патриаршества в 1589 г., о политике Екатерины II, тем самым подчеркнув, что становление Русской духовной миссии в Иерусалиме предшествовала длительная история религиозных и культурных связей. Докладчик напомнил о подвижнической просветительской деятельности архимандрита Антонина (Капустина) в Святой Земле, об отношении Русской миссии и ИППО и о том, что в начале XX в. предполагалось создание в Иерусалиме Русского археологического института, подобного Константинопольскому. Н. Н. Лисовой особо отметил роль императорской фамилии в этих начинаниях, деятельность вел. кн. Сергея Александровича и вел. кн. Елизаветы Федоровны. При них, сказал он, в последнюю «мирную» Пасху Святую Землю посетили 10 000 паломников из России. Докладчик затронул вопрос и о деятельности русских православных школ в Палестине.

Эта тема звучала в докладе проф. С. Слим (Бейрут, Триполи) «Особенности русских школ на арабском Востоке». На Ближнем Востоке, сказала она, действовало 103 школы, где велось обучение на русском и арабском языках. Но здесь существовала языковая проблема, связанная с тем, что по социальным, культурным, религиозным причинам в этих школах был неприемлем английский и французский языки. В сложных условиях самоотверженно работали учителя, выполняя высокую просветительскую задачу, и деятельность русских православных школ, особенно заведущей школой ИППО кн. М. А. Черкасовой, о которой напомнила С. Слим, не должна быть забыта.

Доклад к. ф. н. Д. В. Миккульского (Москва) «Произведения арабских православных историков X в. Агапия из Манбиджа и Евтихия из Александрии как источники по истории Антиохийской патриархии» был посвящен рассмотрению принципов арабской христианской историографии. Эпоха Евтихия Александрийского, сказал Д. В. Миккульский, это время, когда православные под властью мусульманского Халифата усваивают арабский язык и, не теряя своей веры, становятся неотъемлемой частью арабского мира. Отметив, что по жанровому характеру сочинение Евтихия, которому докладчик уделил основное внимание, принадлежит к так называемым династийным хроникам, он выделил в нем ряд тематических блоков. Евтихий обращал гораздо большее внимание на домусульманскую историю. Охарактеризовав тематические блоки его сочинения, Д. В. Миккульский пришел к выводу, что историческое повествование у александрийского автора строится в основном из двух элементов: кратких сообщений и пространных, изобилующих беллетристическими деталями. Эти сообщения, по предположению докладчика, представляют собой речевые жанры, характерные для арабских исторических сочинений. Ему удалось выявить и описать аналогичные речевые

жанры, составляющие текст сообщений арабо-мусульманских хроник.

О духовных связях между Антиохийской и Русской православными сестрами-церквями в XX в. рассказала к. ф. н. К. А. Белова (Москва). Обратившись в начале к истории этих взаимоотношений в Московской Руси и в XIX в. и предложив краткий обзор источников по теме, докладчица более подробно остановилась на известном факте приезда митрополита Гор Ливанских Ильи (Элиаса) в Москву во время Великой Отечественной войны и о чудесах, явленных тогда от иконы Казанской Божьей Матери русскому народу по молитве митрополита. Она и заступничество Богородицы помогли ленинградцам выдержать блокаду, а защитникам Сталинграда одолеть врага. Тогда же, напомнила К. А. Белова, были открыты вновь многие храмы, а ряд священников выпущен из тюрем. Докладчицу заинтересовал также вопрос о современном местонахождении в Ливане русских церковных святынь, преподнесенных в дар Патриархом Московским и Всея Руси Алексием I митрополиту Гор Ливанских Илье, когда тот по приглашению Сталина приезжал в Москву в 1947 г.

Два доклада ливанских историков: М. Джабир и М. Дахир о роли российских консульств на Ближнем Востоке в XVIII и XIX вв. и доклад Абделя Рауфа Сенно о российской политике в отношении Османской империи в XIX в. вызвали широкую дискуссию и критику. Выступившие Н. А. Нарочницкая и Н. Н. Лисовой, справедливо упрекнув докладчиков в идеологической предвзятости, некритическом отношении к источникам, призвали авторов докладов к более внимательному и серьезному рассмотрению затронутых проблем с учетом новейших российских работ на эти темы.

Доклад к. и. н. Н. А. Нарочницкой (Москва) «Место и роль России в современном поствизантийском геополитическом пространстве» затронул актуальные проблемы современного мира. Стихии саморазрушения в России, сказала докладчица, необходимо противопоставить «духовно освященную и национально осмысленную модель общественного развития». Основой национального самосознания и духовного единства народа должны стать, по словам докладчицы, «общие представления о добре и зле и долге человека перед Богом и людьми». В этом отношении русская православная церковь, подвергшаяся в недавней истории России страшному духовному и физическому разгрому, должна сыграть важнейшую роль.

О работе Фонда «Единство православных народов» рассказал его председатель В. А. Алексеев (Москва). Проблемы, затронутые им, являются научной новацией. Объединение православных народов сегодня необходимо, отметил В. А. Алексеев. Он ознакомил слушателей с основными этапами деятельности ЕМАП (Европейской межпарламентской ассамблеи православия) и с работой Конгресса ЕМАП, проходившего в июне 1997 г. в Салониках.

Итоги Симпозиума подвел председательствующий на его научных заседаниях проф. Дж. Нахас. Каждый участник, сказал он, узнал что-то новое и выиграл от тех дискуссий, которые развернулись вокруг докладов. Для успешного развития научной мысли по затронутому кругу тем необходимо продолжение совместных

исследований в Ливане и в России. В заключительном слове посла РФ в Ливане проф. О. Г. Пересыпкина прозвучало сообщение о том, что президент университета Баламанд подписал недавно в Москве соглашение с российской Дипломатической академией о взаимных научных и культурных контактах. На завершающем заседании Симпозиума присутствовал митрополит Триполи и области Кура Э. Корбан.

Кроме научной программы участникам Симпозиума была предложена и культурная программа. Они посетили монастырь Баламанд, осмотрели знаменитые археологические комплексы Баальбек и Библос, крепость в Триполи, монастыри в г. Амьон, были гостями митрополита Бейрута И. Ауди и митрополита Триполи Э. Корбан. Приемы в честь участников Симпозиума были даны посольством РФ в Ливане и президентом университета Баламанд проф. Е. А. Салемом. Ход Симпозиума подробно освещался телевидением и прессой Ливана.

В заключение остается приятным долгом отметить прекрасную организацию Симпозиума как со стороны университета Баламанд, так и со стороны российского посольства и руководства ИППО.

А. Я. Борисов

СВЕТСКАЯ ПОЭЗИЯ ЕВРЕЕВ МАВРИТАНСКОЙ ИСПАНИИ

Редколлегия «Православного Палестинского сборника» продолжает публикацию трудов известного отечественного семитолога А. Я. Борисова (1903—1942). Его научная деятельность проходила по двум основным направлениям: история семито-иранской письменности и культуры эпохи эллинизма и раннего средневековья и история еврейско-арабской светской литературы. Особое внимание он уделял изучению проблем арабоязычной философии, исследуя философские псевдоэпиграфы (Псевдо-Бахья, «Геология Аристотеля») и устанавливая преемственность и взаимные связи памятников средневековой арабоязычной философии. К сожалению, эта наиболее обширная по объему и наиболее важная по значению часть его научного наследия до сих пор находится в рукописях.

А. Я. Борисов был не только глубоким исследователем, но и превосходным лектором. Он выступал с лекциями в Эрмитаже, рассказывая о культуре средневекового Ирана, о памятниках арамейской эпиграфики и миниатюрах восточных рукописей. В университете он читал курс лекций по истории еврейско-арабской литературы в мусульманской Испании и в странах Ближнего Востока. Предлагаемая вниманию читателей работа — эта единственная письменно зафиксированная лекция из этого цикла. Ее популяризаторский характер не предполагал наличия научно-справочного аппарата.

1

История культуры Испании той эпохи, когда на большей части Пиренейского полуострова господствовали мавры, является несомненно одной из интереснейших, но вместе с тем и одной из труднейших страниц культурной истории Европы. Своеобразная экономическая обстановка, в которой местные формы жизни усложнились и обогатились принесенным завоевателями опытом арабского Востока, культурно значительно превосходившего тогдашнюю Европу, а также исключительная этническая и конфессиональная разнородность населения полуострова, которая, при минимальном количестве собственно арабского элемента, требовала от правителей осторожной и тонкой — по сравнению с откровенным деспотизмом Востока — политики управления, — вот основные предпосылки, приведшие, в сравнительно короткий срок, к возникновению богатой, сложной и многогранной культуры, могущее влияние которой сказалось на культурном развитии ряда стран как африканского, так и европейского Средизем-

номорья. Мавританская культура Испании сложилась, в основном, из двух элементов, из которых каждый сам по себе много-сторонен и восходит к нескольким источникам: из арабской цивилизации, под которой, к моменту высшего расцвета мавританской Андалусии, следует понимать цивилизацию восточного Халифата, и из старой местной культуры, образовавшейся в результате романизации Пиренейского полуострова. Из этих двух развивавшихся в тесном взаимодействии элементов доминирующим был первый; однако, определяя собою внешний облик андалусской культуры, как одного из отростков арабской цивилизации, этот элемент, под влиянием местных традиций, приобрел целый ряд черт, существенно отличающих его от культуры мусульманских стран Востока. При этом одной из особенностей андалусской культуры мавританского периода является то обстоятельство, что как в создании этой культуры, так и в распространении ее за пределами полуострова значительную роль играли евреи.

Еврейские общины существовали в Испании еще задолго до прихода туда арабов. По распространенному в средние века представлению, первые поселения евреев на Пиренейском полуострове относятся к эпохе разгрома Иудейского царства Вавилоном (586 г. до н. э.). Однако это мнение основано на недоразумении, так как в библейской цитате, из которой оно вытекает, говорится, как известно, не об Испании, а о лидийском городе Сардах (в Малой Азии). Таким образом, начало появления «сынов изгнания» на испанской почве исторически не может быть определено с достоверностью; вероятнее всего, это имело место в эпоху Римской империи, быть может, после 70 г. н. э., когда последние остатки иудейской самостоятельности были уничтожены римлянами. Во всяком случае, отряды Тарика ибн Зияда, положившие конец государству вестготов, уже нашли на Пиренейском полуострове многочисленные еврейские колонии, влачившие при вестготах жалкое существование и приветствовавшие арабов как своих избавителей. И действительно, сравнительно быстро положение андалусских евреев резко изменилось к лучшему. Принесенная арабами с Востока система ирригации вызвала в Испании исключительный подъем земледелия и садоводства, а введение восточной ремесленной техники способствовало развитию ремесел и торговли, сопровождавшемуся пышным расцветом городской жизни. На основе экономического роста, поднявшего благосостояние не только господствующих верхов, но, в значительной степени, и средних слоев городского населения, в Андалусии развилась богатая культурная деятельность, в которой под руководством арабов принимало участие все разнородное население полуострова. В этом участии доля евреев была одной из значительнейших; как известно, именно в эту эпоху испанские евреи выдвинули из своей среды целый ряд замечательных политических деятелей — явление исключительное в истории мусульманских государств. Но особенно значительной была роль евреев в науке и литературе, причем, наряду с участием в развитии собственно арабо-испанской письменности, они создали, частью также на арабском, частью — на еврейском языке, свою особую письменность, насквозь пронизанную арабским влиянием, однако в качественном отношении отнюдь не уступавшую литературе

мавров. В этой, к сожалению, не вполне еще оцененной историками культуры письменности видное место занимает поэзия, характеристике которой посвящен настоящий очерк.

2

Первые памятники светской поэзии евреев Андалусии восходят к середине X столетия хр. эры. Это была эпоха, когда арабская поэзия как на Востоке, так и на Западе находилась в полном расцвете и, казалось, достигла своего апогея. На Востоке пошатнувшееся могущество Аббасидских халифов вызвало к жизни ряд местных феодальных династий, дворы которых являлись центрами оживленной деятельности ученых и поэтов — стоит вспомнить хотя бы о знаменитом в истории арабской литературы кружке первоклассных мастеров стиха, объединившихся при дворе Хамданидов в Алеппо (Сирия); на Западе поэты группировались вокруг блестящего двора двух первых кордовских халифов, славившихся своей любовью к просвещению. В эту эпоху все народы, попадавшие в сферу влияния мусульманской культуры, очаровывались утонченной прелестью арабской поэзии. В Испании в условиях тесного сожительства различных этнических групп это очарование было особенно сильным. До нас дошла характерная жалоба тогдашнего кордовского архиепископа, свидетельствующая, что христианская молодежь столицы мавританской Андалусии, вместо того чтобы предаваться изучению католической Библии, состязалась с мусульманами в сочинении арабских стихотворений. Еще под большим обаянием арабской культуры, и в частности поэзии, находились евреи. «Когда арабы, — говорит один еврейско-испанский автор начала XII столетия, — захватили Андалусию у готов, которые, в свою очередь, отняли ее от римлян за три века до этого (а это произошло во время ал-Валида, сына Абдалмелика, сына Мервана, одного из Омейядских халифов, правивших в Сирии, в 92 году мусульманского летосчисления, называемого у них «хиджрой»), то с течением времени научились от них жившие на полуострове наши сыны изгнания различным отраслям науки. С большим трудом овладев арабским языком, они ознакомились с написанными на нем книгами, постигли глубокий смысл их речений, приобрели опытность в разнообразных искусствах арабов и смогли наслаждаться прелестью их поэзии». Этот же автор — речь идет об одном из крупнейших еврейских поэтов испанской школы, Моисее Ибн Эзре Гранадском (подробнее о нем далее) — задает себе вопрос: почему поэзия у арабов является врожденным искусством, тогда как остальные народы создают ее лишь путем длительных упражнений? Любопытна прежде всего самая постановка вопроса, свидетельствующая о том, что овладевшему арабской образованностью еврейю превосходство арабской поэзии над стихотворным искусством остальных народов казалось фактом само собой разумеющимся, который не требовалось доказывать, а следовало лишь объяснить. Объяснение же этому факту старались найти в особых свойствах самого арабского языка, который, по представлению всех, им владевших, настолько же превосходил остальные языки, насколько весна выделяется из прочих времен года. Причину исключительного развития арабского

языка видели преимущественно в географическом факторе. Ее усматривали как во влиянии определенных созвездий, так и в свойствах атмосферы, климата и вод Аравийского полуострова. Благодаря всем этим условиям, «язык арабов влажен лишь умеренно, и речь их по сухости ниже речи эфиопов, однако по влажности выше речи славян». Этим и подобными ему — не вполне для нас ясными, но с точки зрения тогдашней науки, по-видимому, бесспорными положениями — вопрос о превосходстве арабского языка и поэзии считался разрешенным.

Такое отношение испанских евреев к арабской поэзии вызвало к жизни два вполне естественных при подобной ситуации явления. Во-первых, в Андалусии появились еврейские поэты, писавшие по-арабски и как по языку, так и по форме и тематике своих пьес всецело примыкавшие к арабской поэтической традиции. С подобным явлением мы, на всем протяжении истории арабской культуры, встречаемся, кроме мавританской Испании, еще лишь в домусульманской Аравии, однако здесь, возможно, под евреями следует понимать некоторые принявшие иудейство арабские племена, тогда как в Андалусии это были несомненно евреи, и мусульманские историки — правда, для несколько более поздней эпохи — сохранили нам их имена, вместе с несколькими — к сожалению, малозначительными — цитатами из их произведений.

Вторым — гораздо более существенным — явлением, возникшим под непосредственным влиянием арабской поэзии, следует признать светскую поэзию на еврейском языке.

3

Еврейский язык более чем за тысячу лет до образования кордовского Халифата перестал быть живым языком создавшего его народа. Уже в последние века существования иудейского государства в Палестине его население пользовалось исключительно лишь арамейскими наречиями, тогда как египетские (александрийские) евреи говорили по-гречески. Арамейский язык остался единственным языком восточных евреев также и после окончательного падения палестинского государства, когда культурный центр «сынов изгнания» переместился в Вавилонию, тогда еще одну из наиболее цветущих областей Передней Азии; и лишь после арабских завоеваний арамейские наречия постепенно вытеснены арабским языком. Что же касается еврейских колоний, образовавшихся в Европе, то языком каждой из них был язык той страны, в которой колония находилась.

Однако, будучи мертвым в устах народа, старый еврейский язык продолжал жить как язык культа и связанной с культом литературной деятельности. На нем написана старейшая часть Талмуда — Мишна, на нем составлялись экзегетические проповеди, собранные в Мидрашах, наконец, на нем создавалась культовая синагогальная поэзия, начало которой восходит, быть может, еще к эпохе Второго Храма. Конечно, этот искусственный язык значительно отличался от живого и богатого языка старых библейских книг; культивируясь первоначально среди фарисеев, носителей идеологии земледельческого и ремесленного населения Палестины, он подвергся сильному влиянию, особенно в синтак-

сисе, разговорных арамейских диалектов, в словаре же, помимо большого количества арамейских слов, воспринял слова латинские и греческие, заимствованные, само собою разумеется, не из античной литературы, а из непосредственного общения с римскими гарнизонами и колонистами эллинистических городов Палестины. Особенно искажен язык синагогальной поэзии V—IX столетий хр. э. Эта поэзия, узкокультовая по своей тематике, примитивная по своей форме, написана, в основном, языком, изобилующим уродливыми формами и нелепыми словообразованиями, показывающими, как низко упала в эту эпоху традиция изучения древней еврейской письменности.

Таким образом, испанские евреи, создавая свою поэтическую школу, должны были восстановить традицию литературного применения библейского языка, нарушенную предшествующими поколениями. Это им удалось осуществить тем легче, что одновременно с развитием испано-еврейской поэзии, на той же почве, нередко — даже одними и теми же лицами, создается еврейская филологическая наука, поставившая изучение древнего языка евреев на недостижимую до того высоту. Заимствуя исследовательские приемы арабских грамматических школ и обогатив метод арабов рядом остроумных изысканий в области сравнительного семитского языкознания, еврейские ученые создали тщательно и детально разработанную грамматическую и лексикографическую систему библейского языкового наследия и тем самым способствовали оживлению литературной деятельности на древнем еврейском языке. Наряду с религиозной письменностью на нем возникает под арабским влиянием, и на первых порах — исключительно переводная с арабского, научно-философская литература, сыгравшая значительную роль в истории просвещения средневековой Европы. И в поэзии светская струя становится, в некотором отношении, доминирующей, хотя параллельно ей, и почти всегда — теми же мастерами, в большом количестве продолжают слагаться синагогальные гимны. Следует отметить все же, что по своему языку испано-еврейская поэзия значительно отличается от еврейской научно-философской прозы. В то время как первая написана чистым и ярким библейским языком и арабизмы в ней встречаются лишь в виде исключения, язык второй, наоборот, до такой степени подвергся арабскому влиянию и в синтаксисе, и в словаре, что понять его без знания арабского языка подчас решительно невозможно. Это различие, впрочем, вполне закономерно, так как научно-философского еврейского языка до той поры не существовало вовсе, и пришлось заново создавать его, приспособляясь к богатству арабской терминологии.

4

Начало светской поэзии евреев мавританской Андалусии связывается с именем Дунаша (или Адонима) бен Лабрата Галеви. Происходя из Багдада и получив образование под руководством знаменитого гаона Саида (Саады) ал-Файюми, этот ученый, посвятивший себя преимущественно разработке еврейской грамматики, некоторое время жил в Фесе (Северная Африка), а затем, около середины X в. хр. э., переселился в Кордову. Это было то время, когда при дворе первого кордовского халифа, Абдуррах-

мана III (912—961), большим влиянием пользовался личный врач халифа и его советник, еврей Абу Юсуф Хасдай Ибн Шафрут, который окружил себя собственным небольшим двором, отовсюду привлекая в Кордову выдающихся еврейских ученых. «В его дни, — говорит Моисей Ибн Эзра, — пробудились мозги от дремоты и восстали от своего сна, увидев деяния этого благородного вельможи, возвышенность его замыслов, величие его благодетельной души и твердость его прекрасной природы. Он черпал из источников науки Востока и извлекал жемчужины знания из отдаленнейших земель. Он утвердил столпы мудрости и собрал к себе людей ученых из Сирии и Вавилона».

Одним из ученых, привлеченных в Испанию щедростью Ибн Шафрута, был и Дунаш бен Лабрат. Однако, прибыв в Кордову, ученик знаменитого ал-Файюми нашел здесь другого грамматика — Менахема бен Сарука из Тортозы, как раз в то время составившего полный словарь еврейского языка и посвятившего это свое творение Ибн Шафруту. Не желая терпеть соперника, Дунаш бен Лабрат подверг словарь Менахема резкой и страстной критике. Благодаря этому маневру ему действительно удалось добиться изгнания Менахема из Кордовы и занять в кругу еврейского вельможи место своего уничтоженного противника. Быть может, значительной долей своего успеха Дунаш был обязан тому, что своей критике он предпослал длинное хвалебное стихотворение, обращенное к Ибн Шафруту. Эта ода, по-видимому, и открыла собой действительную традицию испано-еврейской светской поэзии. При этом в истории поэзии евреев она знаменует собою не только начало новой тематики, но и начало новой формы, порывая с тоническим стихосложением, единственно употребительным в синагогальном творчестве предшествующего периода, и переходя на пути арабской квантитативной метрики. Это нововведение Дунаша бен Лабрата, несколько смелое и потому осуждаемое многими представителями средневековой еврейской литературы, между прочим, знаменитым Иудой Галеви, имело тем не менее полный успех. К тоническому стихосложению еврейские поэты Испании с тех пор прибегали очень редко. Менее чем за столетие они восприняли почти все разновидности арабских стихотворных размеров, поскольку это допускалось фонетическими особенностями еврейского языка. Арабская метрика, постепенно расширив территорию своего распространения за пределы Пиренейского полуострова, господствовала в поэзии евреев до начала XVIII столетия, когда ее вытеснила силлабическая и силлабо-тоническая система стиха, заимствованная из европейских литератур. В течение семи столетий своего господства квантитативная еврейская метрика была детально разработана теоретически в ряде трактатов, из которых многие дошли до наших дней.

Эпоха Хасдая Ибн Шафрута, начальная стадия светской еврейской поэзии, не дала, впрочем, ни одного действительно крупного поэта: в это время, по выражению историка Авраама Ибн Дауда (XII в.), певцы только начали щебетать. Полным голосом запели они лишь в следующем столетии, причем это начало подлинного расцвета поэзии связывается также с именем еврейского мецената, одного из крупнейших политических деятелей, выпедивших из среды испанских евреев, — Абу Ибрахима Самуила На-

гида. Интересна история этого человека, выдвинувшегося исключительно благодаря своим личным талантам. Происходя из Мариды, он провел свою юность в Кордове, где, вероятно, и получил образование, причем, едва достигнув двадцатилетнего возраста, он уже считался ученым и искуснейшим спорщиком среди евреев, как об этом свидетельствует лично знавший его в эту эпоху арабский писатель Ибн Хазм. Когда в 1013 г. Кордова была опустошена восставшими берберами, двадцатилетний Самуил переселился в Малагу, где занялся мелкой торговлей. Вскоре молодой торговец-еврей прославился на весь околотовок умением изысканно выражаться и каллиграфически писать по-арабски — а стилистика и каллиграфия, как известно, занимали в системе мусульманского образования весьма почетное место и ценились чрезвычайно высоко. К искусству Самуила стал прибегать для писания хозяйственных отчетов управляющий имением некоего Ибн ал-Арифа, визиря эмира Гранады (это было начало периода раздробления мавританской Андалусии на ряд самостоятельных, постоянно враждовавших между собой княжеств). Получая от своего слуги изящно написанные отчеты, Ибн ал-Ариф заинтересовался искусным каллиграфом. Он призвал Самуила в Гранаду и сделал его своим секретарем, а перед своей смертью, убедившись в государственном уме Самуила, рекомендовал его эмиру как своего преемника. И вот в течение более чем 30 лет, до самой своей смерти, случившейся в 1055 г., бывший мелочный торговец держал в руках политическую судьбу Гранады и княжества, не раз оказывая влияние и на политику других государств мусульманской Испании. Этот талантливый и деятельный визирь — единственный еврей, которому арабские историки Андалусии дают подробную и восторженную характеристику.

Несмотря на напряженную, разрывавшуюся в чрезвычайно сложной обстановке политическую деятельность, Самуил Нагид уделял немало времени и сил литературной работе. На арабском языке им был составлен ряд трудов по еврейской филологии, в которых он выступает как серьезный соперник своего великого современника — крупнейшего еврейского филолога средних веков Абу л-Валида Ибн Джанаха. Не менее значительной была его продукция и в области поэзии, и именно Самуил Нагид является первым по времени крупным еврейским поэтом Испании. Его «диван» состоит из трех отделов, из которых первый носит название «Сын Псалмов», второй — «Сын Притчей» и третий — «Сын Эклезиаста». Этими названиями автор хотел показать, что каждый из отделов его сборника содержит стихотворения, связанные с указанными в их заглавиях библейскими книгами. Однако эта связь очень условна и, ни в какой мере не проявляясь во внешней форме и образах произведений Самуила, сказывается лишь в общем их тоне. Первый отдел состоит из гимнов и од, часть которых проникнута религиозным настроением и кое-чем действительно напоминает библейские псалмы. Зато второй отдел, наполненный облеченными в поэтическую форму поучениями и сентенциями, очень интересными и разнообразными, отражающими в себе богатый жизненный опыт их автора, не имеет с библейскими Притчами никаких точек соприкосновения, за исключением, разве, общей дидактической направленности. При этом, подчеркивая исключительный интерес (не только с литера-

турной, но и с историко-культурной точки зрения) второго отдела, следует отметить, что и первый отдел «дивана» Самуила Нагида, при всем его молитвенном тоне, содержит много ценного. Так, в нем, между прочим, находятся две большие поэмы, посвященные двум историческим событиям, в которых сам Самуил принимал деятельное участие, а именно победам гранадского эмира Бадиса над правителем Альмерии Зухейром и севильским кадием Мухаммедом Ибн Аббадом.

Поэтическим талантом был наделен и сын Самуила, Иосиф, сменивший отца на посту визиря Гранады и трагически погибший после одиннадцатилетней политической деятельности. Уже с детства подготавливаемый к своей карьере, он получил блестящее — как еврейское, так и арабское — образование. Однако его немногочисленные еврейские стихотворения, которые, по отзывам современников, были прекрасны, не дошли до наших дней. Не сохранились и стихотворения внука Самуила, Абу Насра, который после смерти своего отца Иосифа воспитывался в Люсене, где и умер, едва достигнув двадцатилетнего возраста.

Как Самуил Нагид, так и сын его Иосиф немало способствовали развитию еврейской поэзии, привлекая поэтов к своему двору в Гранаду и поощряя успешное творчество щедрыми подарками. Это было тем более необходимо, что еврейская интеллигенция Андалусии, как, впрочем, и интеллигенция любой феодальной страны, в основном не имела собственной материальной базы и зависела от обслуживаемых ею феодальных верхов. Типичнейшим представителем такой интеллигенции является, пожалуй, поэт Абу Ибрахим Исаак Ибн Халфон, отец которого переселился в Испанию из Северной Африки. По словам Моисея Ибн Эзры, это был единственный еврейский поэт, сделавший стихотворное искусство своей профессией. Постоянно кочуя из города в город, он слагал оды для выпрашивания денежных подачек, как это часто делали арабские поэты. В результате подобной деятельности он оставил после себя значительное количество стихотворений, из которых лишь немногие действительно заслуживают внимания.

Из рассматриваемой нами эпохи кроме Исаака Ибн Халфона следует упомянуть Абу Амра Иосифа Ибн Хасдая. Этот поэт прославился благодаря всего лишь одному стихотворению, известному под именем «песни-сироты» и посвященному Самуилу Нагиду. «Песня-сирота» представляет собою сорокадевятистрочную оду, написанную изысканным языком, усложненным различными, заимствованными из арабской поэтики стилистическими приемами. Стихотворный ответ Самуила на эту оду, по общему признанию, значительно менее искусен.

К этой же эпохе относится и крупнейший еврейский поэт средних веков, Абу Айюб Соломон Ибн Габироль, фигура которого, несмотря на ряд посвященных ему исследований, продолжает оставаться во многих отношениях загадочной. Его биография, можно сказать, почти совершенно неизвестна. Со слов Моисея Ибн Эзры мы знаем лишь, что, происходя, по-видимому, из Кордовы, он вырос в Малаге, затем некоторое время жил в Сарагосе и умер в Валенсии, где и был погребен. Эти чисто географические моменты биографии Ибн Габироля можно, кажется, считать незыблемыми; все же остальное, вклю-

чая и даты его рождения и смерти, приходится основывать лишь на догадках, руководствуясь порой к тому же очень шаткими аргументами. Исходя из ряда соображений, можно предположить, что он родился в начале 20-х гг. XI столетия, а умер в 1056 г., имея немногим более тридцати лет от роду. Мойсей Ибн Эзра дает любопытную характеристику этого несомненно гениального человека, в котором, наряду с исключительно тонким и глубоким умом, скрывался вспыльчивый и заносчивый характер, постоянно приводивший его к разрыву с людьми, от которых он материально зависел (одним из этих людей был и Самуил Нагид). Следствием такого характера явились враждебность окружающих, одиночество и постоянная нужда — мотивы, проходящие красной нитью через всю лирику этого поэта. И если ко всему этому добавить какую-то тяжелую, неизлечимую болезнь, которой он, по-видимому, страдал и которая столь рано пресекла его жизнь, то станет ясной та психическая основа, на которой развернулось многообразное и сложное творчество Ибн Габироля.

А творчество его было и напряженно, и продуктивно. В своих больших философских трудах, из которых далеко не все дошли до наших дней, он выказывает себя, быть может, единственным среди арабских и еврейских мыслителей средних веков, который смог не только воспринять и систематизировать, но и органически переварить все философское наследие предшествовавших поколений. Его поэтическая продукция — к сожалению, не вполне сохранившаяся — огромна, особенно если принять во внимание его недолгую жизнь. Религиозные его стихотворения страстны и порою не лишены эротической окраски. Его многочисленные светские пьесы, по преимуществу лирические в подлинном смысле этого слова, совершенно лишены религиозного момента, но глубоко пессимистичны и проникнуты своеобразным рационализмом, внешне сближающим их с произведениями современника Ибн Габироля, арабского поэта Абу л-Ала ал-Маарри. Однако если рационализм Абу л-Ала не в силах подняться выше резонерства, часто к тому же весьма наивного, то рационализм Ибн Габироля несравненно глубже и всегда насыщен напряженной эмоцией, обращающей его в сильное средство эстетического воздействия. Интересно отметить, что как в поэзии Ибн Габироля нет намеков на его философскую систему, так и язык его философских трудов ни в какой мере не обнаруживает высокого стилистического таланта, проявляющегося в его стихотворениях.

5

Не останавливаясь на более мелких поэтах, которых было немало, перейдем к следующей эпохе подъема еврейской поэзии, наступившей через несколько десятилетий после смерти Ибн Габироля и длившейся до середины XII в. Я не берусь здесь выяснять причины, вызвавшие вторичный расцвет литературной деятельности среди испанских евреев именно в это время, когда страна при Альморавидах переживала состояние и экономическое, и культурного упадка. Причины эти очень сложны и часто, при состоянии наших знаний истории Андалусии альморавидско-

го периода, могут быть угаданы лишь очень предположительно. Несомненно одно: это время выдвигает, пожалуй, наиболее зрелых деятелей испано-еврейской культуры, хотя именно около середины XII столетия среди этих деятелей наблюдается тяга к эмиграции за пределы мусульманской Андалусии, и часто перво-классные произведения еврейских писателей мавританско-испанской школы создаются, с одной стороны, в христианских государствах Пиренейского полуострова или даже в Провансе и Италии, а с другой стороны — в Северной Африке. Изуверский фанатизм берберских правителей, значительно снизив культурный уровень мусульманской Испании, помимо своей воли способствовал оживлению еврейской культуры в ряде стран Средиземноморья.

Из этой эпохи хронологически первым следует назвать Абу Харуна Моисея Ибн Эзру, имя которого уже не раз упоминалось на страницах настоящего очерка. О жизни его мы знаем очень мало. Известно лишь, что он родился, вероятно, в начале 70-х гг. XI в. в Гранаде, где и провел свою молодость, а затем, под давлением материальных обстоятельств и несчастной любви, навсегда покинул родной город. Умер он около 1140 г.

Помимо двух сборников стихотворений, о которых речь далее, Моисей Ибн Эзра написал несколько сочинений на арабском языке. Из этих сочинений особого внимания заслуживает «Книга бесед», посвященная вопросам теории и истории еврейской поэзии, преимущественно испанской школы. Написанная блестящим и ярким языком, испещренная многочисленными цитатами из всевозможных областей арабской и еврейской письменности, эта книга, к сожалению, до настоящего времени еще полностью не изданная в подлиннике, является одним из наиболее интересных памятников еврейской культуры Испании и ценнейшим источником по истории некоторых отраслей этой культуры. На данных этого источника в значительной степени основано и изложение настоящего очерка.

Стихотворения Моисея Ибн Эзры качественно неравноценны. Если его религиозные гимны, по единодушному мнению специалистов, малопривлекательны, то его многочисленные пьесы светского характера представляют несомненно большой интерес как по богатству языка, так и по яркой изысканности образов. Моисей Ибн Эзра заслуживает внимания также и потому, что он в большей степени, чем какой-либо другой еврейский поэт, отразил в своем творчестве арабское влияние. Подражая арабским поэтам, он довел еврейский стих до высшей степени мастерства, развив внешнюю виртуозность словесного оформления подчас даже в ущерб внутренней идее. Мы могли бы упрекать его в чрезмерном формализме и искусственности, если бы не знали, что эти — с нашей точки зрения — недостатки в глазах арабских стихотворцев являлись существенными достоинствами.

Главным сводом поэзии Моисея Ибн Эзры является его «диван». Но более любопытен, пожалуй, второй сборник его стихотворений, известный под именем «Хризолит» или «Ожерелье». Он назван «Хризолитом» потому, что численное значение букв, составляющих по-еврейски название этого драгоценного камня, в сумме равно числу стихов данного сборника; название же «Ожерелье» объясняется тем, что каждый из десяти отделов сборника,

по числу заключающихся в нем стихов, равен численному значению букв, входящих в название того или другого самоцвета, — и таким образом вся книга представляет собой как бы связку из десяти драгоценных камней. Каждый отдел имеет заглавие, характеризующее общую тему его стихотворений; так, третий отдел озаглавлен: «О ручьях и садах, и о ворковании голубей в ветвях»; шестой: «Об изменах друзей в превратностях дней»; седьмой: «О разлуке и о том, сколь долги бессонные ночи влюбленного».

Но основная особенность этого сборника состоит в том, что его стихотворения — очень небольшие по размеру — построены на принципе, известном у арабов под именем «теджнис». Рифмы этих стихотворений образуются омонимами, т. е. словами, одинаково звучащими, но имеющими разный смысл. Остроумное применение этого приема, высоко ценимого арабскими поэтами, показывает, какой виртуозности достиг Моисей Ибн Эзра в искусстве еврейского стихосложения.

Значительно более популярен, однако, младший современник и друг Моисея Ибн Эзры, знаменитый Абу л-Хасан Иуда Галеви. Он родился в Туделе, тогда уже отнятом у мусульман кастильцами, но большая часть его жизни прошла в мавританской Кордове. Под старость, побуждаемый романтической «любовью к Сиону», он направился в Палестину, где в это время (40-е гг. XII столетия) эфемерные княжества крестоносцев с трудом сопротивлялись растущему натиску мусульман. По стихотворениям Иуды Галеви мы можем проследить большую часть его маршрута: из Андалусии «Румийским» (Средиземным) морем он прибыл в Египет, некоторое время жил в Александрии и Дамiette, посетил, по-видимому, Каир, любовался Нилом, которому посвящено несколько его стихотворений, и затем, несмотря на все уговоры друзей, убеждавших его остаться в Египте, отбыл — вероятно, также морским путем — в опустошенную крестоносцами древнюю «землю Израиля». О дальнейшей судьбе поэта не известно ничего достоверного: согласно одной более поздней легенде, он был убит в Иерусалиме.

Значительно менее глубокий, чем Ибн Габироль, не столь поработанный арабской поэтической традицией, как Моисей Ибн Эзра, Иуда Галеви не по языку лишь, но и по духу своих произведений являлся в условиях своего времени узкоеврейским поэтом: он прежде всего был «певцом Сиона», и этим несомненно объясняется вся его популярность как в средневековье, так отчасти и в более поздние времена. В дни притеснений, в дни экономических и политических бедствий среди «сынов изгнания» неизменно вспыхивала утопическая идея возвращения в библейскую «землю отцов», «текущую молоком и медом», Палестину, и восстановления давно утраченной политической самостоятельности под скипетром чудесного царя-мессии. Этот «мессианский сионизм» средних веков с наибольшей яркостью и талантом выражен именно в творениях Иуды Галеви — как в его прозаическом арабском трактате «Хазарской книге», написанной в форме диалога между хазарским царем и обращающим его в иудаизм еврейским ученым, так и в его лирике, особенно в знаменитых «сионидях», которые, не будучи по существу культовыми песнопениями, вошли тем не менее в синагогальный молитвенный

обиход. Что касается его прекрасных «песен любви и дружбы», в которых с особенной силой раскрылся его лирический талант, то они пользовались гораздо меньшим распространением. Но в целом все же Иуда Галеви как поэт ставился выше и Ибн Габироля, и Моисея Ибн Эзры, так как его произведения, совмещая в себе ясность идеи с глубиной чувства и изяществом формы, в одинаковой мере пленяли и невежду, и мудреца, и искушенного в литературных тонкостях поэта.

Менее количественно продуктивен, но не менее самобытен третий великий представитель еврейской поэзии той эпохи — Абу Исхак Авраам Ибн Эзра. Он родился в 1092 г. в Туделе, где и прожил первую половину своей жизни, а затем, имея уже около 40 лет от роду, вследствие ряда жизненных неудач был принужден навсегда покинуть родной город. С этого момента и до конца своей жизни (ум. в 1167 г.) он странствовал по Италии, Франции и Англии, постоянно нуждаясь и всюду вызывая удивление и зависть своими огромными познаниями и острым умом. Литературная деятельность его исключительно велика и разносторонняя, философ, экзегет, грамматик, астроном и поэт — он везде оставил яркий след, везде внес свое новое и значительное. Правда, это новое чаще всего заключалось в ядовитой полемике, в резкой, глубокой критике существовавших в его время научных и философских достижений; но этот его «дух отрицания» сыграл в истории европейской культуры положительную роль — стоит лишь вспомнить, что Спиноза положил начало рационалистической критике Библии, опираясь в известной мере именно на Авраама Ибн Эзру. Личность Авраама Ибн Эзры, конечно, полна противоречий. Выискивая разногласия в тексте библейских книг и тем, казалось бы, подвергая сомнению их божественное происхождение, он искренне продолжает пребывать в лоне традиционного иудаизма. Противоречивы и светские стихотворения его небольшого «дивана»; несколько небрежно порою написанные, они, наряду с нотами серьезного и глубокого чувства, полны шутовщины, переходящей в злую иронию, и восторженности, часто граничащей с лестью. Этот своеобразный тон в соединении с несколько сухим и малообразным языком значительно понижает в наших глазах эстетическую ценность даже лучших пьес его «дивана».

Авраам Ибн Эзра является последним крупным представителем еврейской поэзии испанской школы. Начиная со второй половины XII столетия эта школа, слава которой успела распространиться по всему бассейну Средиземного моря, быстро угасает. Общий упадок культуры Испании, обозначившийся уже при Альморавидах как следствие непрерывных внутренних междоусобий и изнурительной борьбы с христианскими государствами полуострова, продолжает углубляться. Правда, при первых Альмохадах замечается вновь кратковременное оживление научной и особенно философской деятельности, но этот новый расцвет евреев почти не затрагивает. Время живого участия их в создании андалусской культуры прошло; началась длительная эпоха гонений, закончившаяся 1492 г., когда евреи были окончательно изгнаны из Испании. Конечно, закат светской поэзии испанских евреев не был мгновенным; традиция живет еще долгое время, поэты еще существуют, но это уже эпигоны, которые к тому же

ищут признания своего творчества за пределами Андалусии, ибо на их родине «не стало рынков сбыта стихотворного искусства и воды щедрости иссякли». Некоторые из этих поздних поэтов, впрочем, достигают большой высоты, по богатству и образности языка приближаясь к великим мастерам славных времен школы; таков Иуда ал-Харизи (ум. ок. 1235 г.), в своем сборнике «Тахкемони» создавший блестящие образцы как рифмованной прозы, так и метрической поэзии; однако за изящной формой здесь уже не чувствуется того живого творчества, которым пронизаны произведения Соломона Ибн Габироля и Иуды Галеви. Нет этой жизненности и в стихотворениях еврейских поэтов мамлюкского Египта и Италии, воспринявших угасавшую андалусскую традицию. Правда, Италия выдвинула такого несомненно крупного поэта, как Иммануэль Римский, однако этот современник Данте в формах своего творчества связан преемственностью не с Иудой Галеви, а с эпигоном ал-Харизи.

6

Как уже было сказано, первые светские стихотворения испано-еврейской школы были в то же время первыми еврейскими стихотворениями, написанными в заимствованной от арабов метрической манере, которая, перейдя из светской поэзии в культовую, просуществовала в еврейской литературе в течение ряда столетий. Но одновременно с метрикой были заимствованы и традиционные арабские формы однорифменных пьес — «касыда» и «кыт'а», а также многочисленные разновидности строфической пьесы — «мувашшаха».

«Касыда» представляет собой наиболее типичную для арабской поэзии форму, которая, сложившись еще среди бедуинских племен домусульманской Аравии, дожила — сквозь долгий ряд столетий — до наших дней. Внешне это пьеса, состоящая из нескольких десятков стихов, выдержанных в одном размере и с одною рифмой на всем протяжении поэмы, что придает последней неизбежно некоторую монотонность. Но «касыда» характерна не только своей формой — она обладает и специфической композиционной структурой, традиционно-незыблемой на всем протяжении ее истории. Она состоит из трех частей: «насиб» содержит плач поэта над следами давно покинутого кочевья, в котором когда-то, во дни молодости поэта, обитало племя его возлюбленной; на эти следы он случайно попал во время путешествия по пустыне и сразу признал их, несмотря на их жалкий вид и на долгие годы, отделяющие его от его молодости. Во второй части, известной под именем «васф», изображается дальнейшее путешествие поэта по пустыне; здесь обычно дается ряд картин безводной степи с ее однообразным ландшафтом и скудным животным миром, а также описывается верблюд, несущий поэта. Наконец, в заключительной части — «касыде», давшей, возможно, имя всей пьесе, поэт восхваляет либо самого себя, либо свое родное племя, либо то лицо, ради которого он предпринял столь тяжелый и далекий путь и которое, как он надеется, не оставит его без награды.

Еврейские поэты заимствовали, в основном, лишь внешнюю форму «касыды». Этим термином в их «диванах» обычно назы-

вается всякое длинное стихотворение, выдержанное в одном размере и обладающее единой рифмой. Что же касается тематической и композиционной структуры арабской «касыды», то в еврейских пьесах эта структура, как правило, не отражается ни в какой мере. Оно и понятно: специфически бедуинский поэтический организм, выросший в условиях кочевой Аравии и малоубедительный в устах мавританских поэтов Испании и Сицилии, не мог найти отклика у людей, в значительной степени связанных библейским литературным наследием. Однако и здесь мы встречаем достаточно яркие исключения. Некоторые из еврейских поэтов — те из них, которые были особенно начитанны в арабской поэтической литературе, — пытались передать трехчленную композицию традиционной «касыды» средствами древнего еврейского языка. Наибольшее количество таких попыток принадлежит Моисею Ибн Эзре, который, как отмечалось, из всех еврейских поэтов наиболее подвергся арабскому влиянию. Ряд «касыд», более или менее выдержанных в традиционном арабском духе, имеется и в «диване» Иуды Галеви. Я позволю себе в качестве примера дать здесь в отрывках прозаический перевод одной из «касыд» этого поэта, посвященной некоему Соломону Ибн Гайяту и признаваемой специалистами за одно из лучших произведений «певца Сиона»: «Щедрый глаз, странствующий, подобно купцу, приобретает бессонницу, взамен давая жемчуг и алмазы — капли хрустали, которые, если бы не расплавил их зной, могли бы быть нанизаны, как ожерелье для шеи. Ты плачешь над развалинами жилища любящих, — над развалинами, которые не слышат голоса и сами не могут говорить <...> Рука скитания не удовольствовалась разрушением их жилища, но еще сокрушила стены сердца моего зрелищем обломков, представляющих мне чужими, как будто бы я никогда их не знал; но сердце мое узнает то, что отказывается признать мой глаз. Добрый путь тем, кто, уехав, увез с собою сон глаза, рассыпающего свои сокровища! Я, может быть, и утешился бы немного в разлуке с прелестями газелей, если бы воинство в небесной выси не напоминало мне о них...».

После этого вступления, вполне выдержанного в духе арабского «насиба», поэт переходит к средней части «касыды» — «васфу», содержащему, однако, не традиционное описание путешествия по пустыне, а полную причудливых образов и сравнений картину андалусской ночи: «Когда луна восстает на своего царя, видя, что он удалился, погрузившись, подобно свинцу, в море заката, — она обнажает пламенные мечи молний и бичует землю огненными жезлами, отблесками зарниц, скача при этом, как скачет серна, и размахивая в своей пляске полою золотого плаща. А земля облекается в броню мрака, и звезды мечут в нее копыта своих лучей. И луна то бежит, то слабеет, а иногда — останавливается на небе, подобная золотому слитку на темном плаще. И лик земли изменяется от пыли сражений, как и лик царицы, подбадривающей своих воинов, — стадо, которое я пасу, ведя его с таким трудом, как если бы оно состояло лишь из одних больных и увечных. Я плачу, видя, что дочери Большой Медведицы разлучены одна с другою, и завидую Плеядам, которые от века собраны вместе; они, имея вид руки, поддерживают небесную высь, чтобы она не склонилась, или, желая измерить шатры не-

босводов, простерли ладонь <...> Почему задержалась колесница солнца? Или затворены страны восхода и заперт путь его? Когда же обернется жемчугом карбункул, и из-под черного покрывала покажется щека зари? <...> Отвратительна мне ночь, и даже месяц в моих глазах — как язва, покрывшая коростой кожу эфиопы <...> И когда я вижу вспыхивающий язык пламени — я радуюсь, думая, что он возвещает восход зари. Но ведь ночь подобна эфиопу — разве может когда-нибудь измениться кожа ее? А небосвод — как барс: могут ли пропасть его пятна? Отчаялся глаз надеющегося увидеть блеск светила, задержавшего бег своей колесницы...».

Но утро наконец настает, и дальнейшие строки поэмы посвящены его описанию, которое внезапно переходит в восхваление «касыды» Соломона Ибн Гайята, присланной, по-видимому, Иуде Галеви и послужившей поводом для создания настоящего произведения. Таким образом, «васф» переходит в заключительную часть поэмы — «касд»: «Ветерок прокрался между цветочными грядами, и из сердца мирта вырвал признание в тайной любви <...> И защебетали пернатые, и голубка, притетевшая издалека, заворковала невнятно, однако для меня это воркование было ясной речью. Она, отряхая крылья от ночной влаги, изливает дождь нежности и низводит росу любви, подобную манне <...> Возжигает ли она ладан, или развязывает пучок мирры, или привязана к ее перьям песнь Соломона, из черных строк которой блистают зори и которая соединили в себе мрак с утренним расветом? Строки ее подобны ночи, а смысл — заре; вся она — как девушка, скрывающая под чернотою волос белизну своей щеки. Эта песнь клянется, что она вся высечена из мировых скал, а не обкурена лишь миррой. Ее строки — как шатры Кедара, а пергамент — как завесы Соломона, а сама она красива, смугла...». В заключительных строках поэт говорит о своей дружбе с Соломоном Ибн Гайятом и посвящает последнему свою «касыду».

Само собой разумеется, что мое прозаическое переложение, в котором к тому же смягчены некоторые трудности оригинала, дает лишь очень приблизительное представление о прекрасной «касыде» Иуды Галеви. Передавая лишь смысловую сторону памятника, оно ни в какой мере не отражает его исключительно изящной формы. Остаются переданными не только ритм и рифма, но и все богатство внутренних ассонансов, причудливая игра однозвучными корнями слов, проявляющаяся чуть не в каждой строке пьесы. Ко всему этому нужно присоединить необычайную краткость и четкость языка, представляющего собой тончайшую мозаику из библейских слов и выражений, — мозаику, полную разнообразных намеков, понятных лишь для того, кто в совершенстве владеет традицией древней библейской речи. Что же касается образов и сравнений, то, вполне выдержанные в духе арабской поэзии, они неизбежно должны казаться странными и неожиданными читателю, воспитанному на поэзии европейской. Сравнения здесь управляются зигзагообразной цепочкой ассоциаций, следить за изгибами которой тем более трудно, что далеко не все звенья этой цепочки даны нам непосредственно. К тому же роль сравнений здесь значительно заметнее, диапазон их значительно шире, чем, скажем, в нашей классической лирике. Поэ-

тому наиболее изысканные образцы испано-еврейской поэзии, даже при хорошем знании древнееврейского языка, нельзя просто *читать*, а нужно медленно и кропотливо *расшифровывать*. Но расшифровка их все же облегчается тем обстоятельством, что в них, при всем обилии эпитетов и метафор, вещи называются своими обычными именами, чего нет, как известно, в классической арабской поэзии, где эпитеты, заменяя имена вещей, порою превращают стихотворения в пучки загадок.

7

Однако в основном «диваны» еврейских поэтов состоят не из «касыд», а из так называемых «кыг'а». Арабским термином «кыг'а» («отрывок») называется небольшое стихотворение, выдержанное, как и «касыда», в одном размере и с одной рифмой, но не имеющее, в отличие от «касыды», строгого тематического канона. Часто встречаем мы также различные виды строфической пьесы — так называемой «мувашпах» («опоясанный»). Эта чуждая старой бедуинской традиции форма, появившаяся впервые в испано-арабской поэзии, с любовью культивировалась евреями и была особенно распространена в синагогальной поэзии испанской школы.

Читатель, вероятно, уже уяснил себе из всего предшествовавшего, что еврейская поэзия Андалусии представляет, так сказать, арену борьбы двух разнородных начал, одним из которых является литературная традиция Библии, вторым же — традиция арабской поэзии. И если язык испано-еврейской поэзии безраздельно принадлежит к первому началу, а внешняя ее форма — почти столь же безраздельно — ко второму, то в области темы и образа обе струи тесно переплетаются между собой. При этом влияние арабской поэтической тематики, само собою разумеется, находилось в прямом соответствии со степенью знакомства еврейского стихотворца с арабской поэзией. Поверхностно с нею знакомы были, по-видимому, очень многие, но серьезными знатоками в этой области являлись лишь единицы. И вполне понятно, что продукция именно этих единиц наиболее насыщена арабской тематикой со всем присущим последней кругом образов и идей.

Как известно, классическая арабская поэзия не знала обычного для европейских литератур разделения на эпос, лирику и драму; с точки зрения такого разделения всю ее можно охарактеризовать как лирику в широком смысле слова, точнее — как описательную лирику, так как если эпос и драма отсутствуют в ней в качестве самостоятельных и законченных отраслей, то все же отдельные эпические и драматические моменты, разбавленные элементом собственно описательным и теснейшим образом сплетенные с лирической основой, отнюдь ей не чужды. Что же касается внутреннего разделения арабской поэзии, то оно основывается на конкретном тематическом принципе, что делает его в значительной степени сложным. У одного из теоретиков, Ибн Рашика (XI в.), мы находим, например, следующую схему «основ поэзии»: 1) поэзия восхваления, отчасти совпадающая с нашим понятием оды; сюда, между прочим, входит: восхваление умершего, соединенное с его оплакиванием (элегия); самовосхваление

или восхваление своего племени; благодарственная поэзия; 2) поэзия осмеяния, соприкасающаяся с нашим понятием сатиры; к подразделениям этой «основы» относятся: поношение, порицание, насмешка; 3) нравоучительная поэзия, куда входят: притчи или сравнения, аскетические мотивы «удаления от мирского зла», наставления; 4) поэзия забавы, включающая в себя любовную поэзию, поэзию веселья и, наконец, поэзию вина и опьянения. Следует отметить, однако, что настоящая схема отнюдь не является общепризнанной во всех ее деталях, и среди теоретиков арабской поэзии замечаются разногласия как по вопросу о том, сколько существует «основ», так и в вопросе об отношении отдельных жанров к той или другой «основе». Но, несмотря на эти разногласия, большинство названных типов фигурирует во всех руководствах по арабской поэтике.

Возвращаясь к еврейским поэтам, надо прежде всего заметить, что даже у тех из них, которые в наибольшей мере находятся под влиянием арабской тематики и способов ее выражения, влияние это не во всех областях творчества проявляется с одинаковой силой. Ни в какой мере не сказывается оно в специфически культовой поэзии, которая, облекшись в заимствованную от исмаилитов внешнюю форму, внутренне продолжает развиваться самобытным путем, опираясь, в основном, лишь на Библию и побиблейскую религиозную письменность. Едва заметно оно и в поэзии, так сказать, полурелигиозной, на разные лады перепевающей старые мотивы бренности земного счастья и неизбежности страшного последнего часа (в вышеприведенном перечне «основ» арабской поэзии этот мотив входит в состав третьей «основы»): у евреев пьесы этого рода построены почти исключительно на текстах библейских книг — Псалмов, Иова и Екклесиаста.

Зато светская поэзия евреев мавританской Испании, возникшая, как было сказано, всецело под влиянием арабов, находится в полной власти арабской традиции. Само собою разумеется, что не все жанры арабской поэзии в одинаковой степени были усвоены евреями. Моисей Ибн Эзра говорит в своей «Книге бесед», что из шести тысяч написанных им метрической манерой стихов большинство посвящено восхвалению его братьев и друзей или оплакиванию родных и любимых, некоторое количество написано на любовные темы, но нет ни одного стиха сатирического, хотя такие стихи, по его мнению, проще всего писать, ибо «легче разрушать, чем строить». Действительно, шутка и сатира в еврейской поэзии не занимали видного места, и лишь один Авраам Ибн Эзра представляет в этом смысле заметное исключение. Поэзия восхваления и любовная лирика — вот те жанры, которые имели особенное распространение и наиболее полно отразили в себе соответствующие арабские «основы».

Однако любовная лирика не вся в одинаковой мере подвержена арабскому влиянию. В полной мере это влияние господствует лишь в той ветви этой лирики, которая основана на чисто бедуинской тематике «насиба», описывая плач поэта над следами покинутого кочевья его возлюбленной, разлуку влюбленных и бессонную ночь в разлуке; что же касается другой ее ветви, тесно связанной с мотивами пирушки на лоне природы, то, будучи в своей основе также заимствована евреями

от арабских поэтов, она все же находит для себя некоторую опору в старом библейском наследии — я имею в виду Песнь Песней и отдельные, далеко не «священные» места пророческой и агиографической литературы, например, VII главу книги Притчей, необыкновенно живо изображающую любовный обиход древней палестинской горожанки. «Арабизованная» еврейская анакреонтическая лирика наиболее хорошо представлена в «Хризолите» Моисея Ибн Эзры. В «винных песнях» этого сборника мы в изобилии находим такие описания виночерпия, вина, кубка, аромат которых неизбежно пропадает для читателя, не знакомого с соответствующими мотивами арабской поэзии. Красавец — «олень» или «газель», «луна» его лица, «живая ветвь» его стана — все это с первого взгляда понятно тому, кому случалось просматривать хотя бы многочисленные стихотворные отрывки, рассыпанные в сборниках сказок «Тысяча и одной ночи». Равным образом и описание вина в кубке, сравниваемого то с «жидким огнем во льду», то с «расплавленным золотом в серебре», то с «яхонтом в хрустале», то, наконец, с «душою в теле», живо напоминает многие места из различных арабских «диванов».

При подобной близости еврейских стихотворений этого рода к арабским образцам невольно возникает подозрение, что некоторые из них представляют собой не только подражания, но и прямые переводы тех или иных конкретных арабских пьес. Что подобные переводы имели место, это нам хорошо известно. В «диване» Иуды Галеви, например, переводный характер ряда отрывков вполне недвусмысленно отмечен в заглавиях. Однако о действительном количестве и качестве этих переводов можно будет говорить лишь после того, как все более или менее значительные еврейские «диваны» будут изучены с этой точки зрения исследователем, вполне знакомым с арабской поэзией. Впрочем, даже и в этом случае вопрос не будет разрешен окончательно, так как надо полагать, что оригиналы многих переводных пьес погибли, ибо значительная часть особенно важной для нас в данном случае поэтической литературы арабов Испании не дошла до наших дней.

В заключение следует упомянуть о «смешанных» — многоязычных стихотворениях. Подобные стихотворения, так называемые «муламат» («пегие»), создавались как литературный курьез в тех странах арабской культуры, где интеллигенция была многоязычной. Еврейские поэты в этом отношении находились в особенно хороших условиях, владея по меньшей мере тремя литературными языками — еврейским, арабским и арамейским, а часто, кроме того, еще и различными местными наречиями (в Испании народным романским, в отдельных случаях — латинским языком). Поэтому некоторые стихотворения виднейших еврейских поэтов содержат в себе арабские строки и строфы (такие стихотворения мы находим, например, в «диванах» Ибн Габироля, Иуды Галеви, Авраама Ибн Эзры), а Иуда ал-Харизи написал даже «тройную песнь», составленную вперемешку на трех выше-названных семитских языках. Кроме того, сохранилось известие, согласно которому Самуил Нагид поднес своему эмиру семиязычную оду, что, впрочем, очень похоже на легенду. Насколько мне известно из рукописных материалов, смешанные еврейско-

арабские стихотворения создавались также и в Египте, и в Йемене (Южная Аравия), однако, по-видимому, уже в ту эпоху, когда еврейская поэзия Испании пришла в упадок.

8

Стихотворения еврейских поэтов Андалусии собраны в сборниках, называемых по арабской традиции «диванами». Каждый поэт имеет особый «диван», где сведены, по возможности, все написанные им пьесы. «Диваны» обычно составлялись не самими поэтами, и обстоятельства их редактирования далеко не вполне могут считаться выясненными. Так, мы знаем, что «диван» Самуила Нагида составлен сыном последнего, Иосифом, однако в дошедших до нас фрагментах этого «дивана» значится имя некоего Иешуа Хаззана, имевшего, по-видимому, какое-то не вполне для нас ясное отношение к окончательной его редакции. «Диван» Иуды Галеви редактировался разными лицами, причем последняя редакция его принадлежит тому же Иешуа Хаззану, который, кроме того, составил и «диван» Авраама Ибн Эзры. Недавно выяснилось, что этот Иешуа Хаззан был кантором еврейской общины в Фостате (Старом Каире) и жил в конце XIII или в XIV столетии. Следовательно, окончательная редакция «диванов» ряда крупнейших еврейских поэтов мавританской Испании произошла на почве мамлюкского Египта.

Из Египта же, по большей части, происходят и дошедшие до нас рукописи еврейских «диванов». Рукописи эти немногочисленны и сконцентрированы преимущественно в нескольких европейских книгохранилищах, среди которых Государственная Публичная библиотека Ленинграда занимает одно из первых мест.

Внешне еврейские «диваны» построены совершенно по типу арабских. Сборник обычно открывается предисловием, написанным на арабском языке (еврейскими буквами) и принадлежащим редактору, реже — самому поэту (предисловие автора мы имеем, например, в «Хризолите»). Каждая пьеса снабжена заголовком (также по-арабски), в котором кратко сообщается либо тема пьесы, либо обстоятельства, при которых она возникла, либо, наконец, имя лица, которому посвящена. Эти заголовки очень ценны, так как содержат много данных для биографии поэта. Некоторые «диваны» разделяются на отделы, объединяющие близкие по теме пьесы. Иногда, в исключительных случаях, сборник снабжается комментарием, помогающим преодолевать трудности языка стихотворений; так, «Хризолит» Моисея Ибн Эзры, построенный, как было указано, на омонимах, сопровождается арабским комментарием Элазара Ибн Халфона или еврейским — Исаака бен Иакова. Рукописи, в большинстве, оформлены тщательно и изящно, однако лишены заставок и особых каллиграфических ухищрений, украшающих некоторые культовые еврейские кодексы средневековой Европы.

Изучение памятников еврейской поэзии испанской школы началось с первой половины прошлого столетия, когда расцвет буржуазного романтизма коснулся западноевропейских евреев, вызвав в их среде интерес к культурному прошлому своего народа (ярким выразителем этого интереса к испано-еврейским поэтам является известная поэма Г. Гейне «Иуда бен Галеви»). За

истекшие 100 лет появился ряд изданий еврейских «диванов» и довольно значительное количество посвященных им монографических трудов. Однако можно смело сказать, что настоящая работа здесь еще впереди. Существующие издания в большинстве случаев несовершенны, так как в них использованы не все имеющиеся налицо материалы; что же касается монографических исследований, то они, за весьма и весьма редкими исключениями, мало критичны и находятся еще в стадии наивного доверия к рукописной традиции, будучи не в силах поставить вопрос о подлинности как отдельных пьес, так и целых поэтических циклов. Еще не закончен период «накопления» материала, предшествующий критическому его освоению.

Светская поэзия евреев мавританской Испании представляет не меньший интерес, чем любые иные первоклассные памятники мировой литературы. К тому же наша страна владеет в этой области богатейшими рукописными сокровищами, очень мало еще использованными наукой. Все это дает право думать, что и в этой, казалось бы, специальной и узкой области знания, как и во многих других, более широких и более насыщенных, мы скажем новое слово.

18.I.1937

Ленинград.

A. J. Borisov

JEWISH SECULAR POETRY IN MOORISH SPAIN

One of the peculiarities of andalusian culture in Moorish period is the fact that Jews have played the leading part in the creation and the dissemination of this culture beyond the limits of Pyrenees. Equally with participation in the development of Arabic-Spanish literature, the Jews have created, both in Arabic and Jewish, their own literature. The distinguished place in this literature belongs to poetry.

The author gives a short review of Jewish secular poetry of Jewish Andalusia from the middle of the 10 c. to the end of the 12 c. He adduces some biographical information about well-known poets of this period and analyses the works of Adonim ben Nisan ha-Levi, Samuel ha-Nagid, his son Johoseph ha-Nagid, Isaac ibn Halphon, Joseph ibn Hasdai, Solomon ibn Gabirol, Moses ibn Ezra, Judah Halevi, Abraham ibn Ezra. The author gives an idia of the main forms of Jewish poetry-qaṣida, qit', muwashshah — wich were adopted from Arabic and examines their poetic features. He also deals with a manuscript's tradition of Jewish poetical collections.

ИЗ ИСТОРИИ ИМПЕРАТОРСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ПАЛЕСТИНСКОГО ОБЩЕСТВА

Публикация архивных документов

Открывая рубрику из истории Общества, редакция хотела бы прежде всего представить записку «Палестинское Общество», написанную Ф. И. Успенским (1845—1928). Документ взят из Архива востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН (ф. 120, д. 6, оп. 1). В папке, озаглавленной «Дело IV. О возобновлении деятельности РПО и о возвращении ему архива, библиотеки и склада изданий», документ хранится в двух идентичных экземплярах, занимающих соответственно л. 3—5 об., 6—9. Сохранность второго экземпляра документа несколько лучше, чем первого. Документ легко датируется четвертым кварталом 1921 г. Несколько указаний на время составления (1921 г.) есть непосредственно в тексте. Кроме того, в протоколах заседаний Совета РПО (ф. 120, д. 42, оп. 1, л. 3—3 об.) сохранился протокол заседания от 1 октября 1921 г., в котором отмечено следующее: «Постановили: созвать в ближайшем будущем объединенное собрание представителей Академии наук и членов Совета Палестинского Общества для выработки особой докладной записки о научных заслугах Палестинского Общества, какую записку с приложением устава Общества, списка членов Общества и Совета передать правительству». Дата этого протокола позволяет надежно датировать записку Ф. И. Успенского именно последними месяцами 1921 г.

Представляется необходимым сказать несколько слов об авторе документа. Федор Иванович Успенский — один из наиболее известных отечественных византистов рубежа XIX—XX вв. — родился 7 февраля 1845 г. в Костромской губернии. После окончания Санкт-Петербургского университета Ф. И. Успенский в течение 20 лет (1874—1894) работал в Новороссийском университете в Одессе. Последующие 20 лет были, судя по всему, наиболее значительными в жизни Ф. И. Успенского. В 1895—1914 гг. он возглавлял Русский археологический институт в Константинополе, единственное в таком роде научное учреждение России, осуществившее значительное количество исследований на территории Малой Азии. С 1893 г. Ф. И. Успенский был членом-корреспондентом Российской Академии наук, в 1900 г. избран ака-

демиком. С 1915 г. Ф. И. Успенский редактировал «Византийский временник». После революции он читал лекции в Ленинградском университете, а также возглавлял Русско-византийскую комиссию АН СССР и Палестинское Общество. Скончался Ф. И. Успенский 10 сентября 1928 г. Его научное наследие насчитывает более 200 работ разнообразного характера, из которых выделяется по своему значению всеобъемлющая трехтомная «История Византийской империи».

Представляемый документ интересен в двух отношениях. Ф. И. Успенский весьма четко и ясно формулирует значение Палестинского Общества и исследований, проводимых в его рамках, для русской науки и Российского государства. Кроме того, особо хотелось бы отметить, что большинство высказанных Ф. И. Успенским положений весьма актуально и в наши дни.

Два других документа, представляемые в данном номере, взяты из фонда И. Ю. Крачковского, хранящегося в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН. Оба документа составлены в конце 1950 г. в связи с активизацией деятельности Палестинского Общества, начавшейся в январе 1951 г. Первый документ — «Проект организации научной секции Российского Палестинского Общества» — весьма вероятно, принадлежит Н. В. Пигулевской (1894—1970), благодаря активной деятельности которой было возобновлено издание «Палестинского сборника».¹ Шифр документа по Санкт-Петербургскому филиалу Архива РАН — ф. 1026, оп. 2, ед. хр. 208, л. 63—64.

Второй документ — «Российское Палестинское Общество и перспективы его работы» — принадлежит И. Ю. Крачковскому (1883—1951). Этот доклад написан 29—30 октября 1950 г. Предназначался он для выступления на общем собрании Российского Палестинского Общества 16 января 1951 г. Текст доклада сохранился в двух экземплярах: первый — машинописный с правкой от руки (ф. 1026, оп. 2, ед. хр. 208, л. 65—73), в конце которого стоит дата написания текста. Второй — машинописный, откорректированный — находится на л. 74—84 той же единицы хранения. О программе общего собрания Российского Палестинского Общества 16 января 1951 г. известно из письма Р. Дадькина, и. о. секретаря Российского Палестинского Общества, адресованного И. Ю. Крачковскому (ф. 1026, оп. 2, ед. хр. 208, л. 85—86).

Есть основания полагать, что данный доклад прочитан не был и И. Ю. Крачковский даже не присутствовал на заседании Палестинского Общества 16 января 1951 г., хотя, в принципе, это и возможно, ибо Игнатий Юлианович скончался 24 января 1951 г. Во всяком случае, в дополнениях к библиографии трудов академика И. Ю. Крачковского, составленных И. Н. Винниковым,² какой-либо информации о подобном докладе не существует. Последнее из отмеченных И. Н. Винниковым выступлений И. Ю. Крачковского датируется 13 декабря 1950 г.

При внимательном чтении текста доклада нельзя не заметить, что И. Ю. Крачковский почти не выдвигает никаких конкретных предложений по деятельности Общества в новых условиях. Единственное предложение И. Ю. Крачковского — это составление

¹ В пользу такого предположения свидетельствует приписка карандашом по-верх заголовка текста: Н. Пигулевская.

² См.: ПС. М.; Л., 1954. Вып. 1. С. 125—129.

библиографических обзоров литературы, вышедшей за последние годы, по темам исследования. Между тем в предварительных материалах к этому докладу (ф. 1026, оп. 2, ед. хр. 208, л. 60, 62) таких предложений много: сводные библиографические обзоры; издания и переиздания с учетом современных научных требований описаний русских хождений в Палестину; продолжение известной работы Н. А. Медникова «Палестина от завоевания ее арабами до Крестовых походов»; хороший путеводитель по Палестине и сопредельным странам как идеал, к которому следует стремиться; составление словаря и учебника арабского языка Палестины.

По какой-то причине в основной текст доклада попало лишь первое из этих предложений.

Значение и интерес обоих документов в том, что в них, особенно во втором, подведены итоги деятельности Палестинского Общества за период до 1950 г. и намечены перспективы дальнейшей научной работы в рамках Общества.

Подготовка текста, введение и примечания А. Г. Грушевого.

Ф. И. Успенский

л. 3

ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

Деятельность Палестинского Общества обнаружилась в весьма ценных и столь разнообразных приобретениях как научных, так и материального характера, что она не может не внушить к себе уважения и признательности.

При подведении итогов этой деятельности нужно иметь в виду, что Палестинское Общество работало на чужбине в условиях далеко не благоприятных для достижения предположенных целей, в постоянной борьбе с враждебными к нему отношениями как со стороны местного духовного и светского правительства, так и иностранных учреждений и заведующих ими лиц, с завистью и недоброжелательством относившихся к русскому делу. Нужно при этом помнить, что на Востоке это было единственное русское насаждение, пытавшееся дать твердую постановку государственно-народным русским интересам.

До некоторой степени с ним разделял на Ближнем Востоке ту же службу Русский археологический институт в Константинополе. Между обоими учреждениями есть одна общая черта, выражающаяся в том мало у нас сознаваемом обстоятельстве, что Палестинское Общество и константинопольский Институт — это два учреждения, при посредстве которых мы вели конкуренцию с западными державами и притом на весьма боевых в разных отношениях местах: в Иерусалиме и в Константинополе. Эта конкуренция велась больше четверти века и прошла — смело можно сказать — с честью для России.

Высказанную мысль о конкуренции мы должны особенно подчеркнуть, так как научно-исследовательское состязание русских с западноевропейцами подлежит особому учету со стороны русского народа и его правительства. Следует вспомнить, что мы

известны на Востоке лишь со стороны военной, выражения «москов аскеръ» и «москов казакъ» там обозначают всю глубину народного воззрения на Россию; со своим мирным культурным обликом мы выступаем на Востоке лишь в составе и в форме названных выше учреждений.

Пятидесятилетняя научная деятельность Палестинского Общества¹ сопровождается весьма большими результатами, о которых дают яркое представление его издания. Палестина в высшей степени интересная и мало имеющая в Европе и Азии одинаково важных и привлекательных для научного любопытства и для сравнения // местностей, где бы историческая жизнь была ключом с самых древних времен. Уже в доизраильскую эпоху Палестина и Сирия представляют собой памятники высокой культуры; период еврейского преобладания в Палестине и возникновение христианства придают истории Палестины неослабевающий интерес. Таким образом изучение местных памятников архитектуры, опубликование новых текстов, снаряжение экспедиций и раскопки важных в археологическом и историческом отношении мест составляют предмет научных занятий Палестинского Общества, украшающих его издания. В этом направлении будет развиваться его деятельность при новом Уставе, недавно выработанном и вступившем в жизнь. Хотя Палестиной интересуются и другие ученые учреждения, как Российская Академия наук, Академия истории материальной культуры, археологические общества и другие, но в них палестинские занятия не составляют главного предмета и потому никогда не могут иметь важных и положительных результатов, как занятия методические по определенной программе, углубляющиеся и расширяющиеся в данном направлении и имеющие целью разнообразное приложение сил при единстве объекта исследования. Этим качеством по отношению к палестиноведению обладает только Палестинское Общество, оттого выпешдшие от его имени превосходные создания по отношению к Палестине далеко оставляют за собой все то, что выходило в том же роде в других русских научных учреждениях.

Что касается приобретений материального характера, в этом отношении достигнутые Обществом успехи навлекли на него много несправедливых нареканий, возбудили зависть и породили черную клевету. Чтобы иметь в Иерусалиме точку опоры для своей деятельности и дать помещение своим служащим, Общество озаботилось приобретением земельного участка и возведением на нем больших построек. Независимо от того, как в самом Иерусалиме, так и в некоторых других городах, Палестинское Общество сделало приобретения земельных участков в таких местах, которые имеют особенное археологическое значение и на которых частью начаты, частью предполагаемы в ближайшем будущем раскопки. Имея в виду, что в последние годы при возбуждении высокого политического и научного интереса в среде больших европейских государств к Палестине и при возникновении многочисленных забронированных участков, записанных на имя французских, германских и английских подданных, умело выбранные и закрепленные за // русскими людьми земельные участки составляют такую материальную стоимость и такую реальную силу, которой с полным основанием завидуют иностранцы. Рус-

ские деятели в Палестине, кроме того, постепенно приобретали покупкой археологические предметы, которые составили значительное собрание местных древностей, находящееся и по настоящее время в Иерусалиме при церковных зданиях. Это собрание и само по себе составляет драгоценный материал для разработки и может служить лучшим доказательством того, как много в Палестине можно сделать при добром желании. Обращая внимание на эти приобретения, следует хорошо взвесить обстоятельства, при которых приходилось работать Обществу. Палестина есть боевое место очень высокой конкуренции, где партии представлены далеко выше нас стоящими в культурном и финансовом отношении нациями. Занятое там с немалым трудом и в результате больших усилий положение необходимо всеми мерами оберегать. Всякий необдуманный шаг послужит в пользу наших соперников, которые с удовольствием используют его во вред нам. Вновь восстанавливать раз утраченные ценности будет нам не по силам, ибо созидание и творческая работа при условиях еще более усиленной конкуренции и в менее благоприятных обстоятельствах в ближайшие годы будет для нас весьма проблематично.

Переходя к вопросу о том, какими в настоящее время научными силами располагает Палестинское Общество, чтобы, с одной стороны, продолжить занятия Палестиной, с другой же — оправдать необходимые на поддержание его расходы со стороны русского народа, мы, оставаясь на реальной почве действительных фактов, не должны в своих дальнейших рассуждениях выходить из условий переживаемого времени.

Чрезвычайные военные и политические события, неблагоприятно отразившиеся, между прочим, и на движении вперед научных исследований, вызывают потребность в поисках таких путей для организации научных учреждений, которыми бы легче и скорее достигались преследуемые научные задачи. Палестиноведение и по особенному состоянию его в смысле объекта и материала, и по малочисленности специалистов, и по другим причинам нуждается в тесном сближении между отдельными учеными, чтобы объединенными усилиями, расширяя задачи изучения и вместе углубляя их, возобновить и продолжить то движение, которое с таким успехом уже было осуществлено в среде Палестинского Общества. Настоятельная потребность восстановить и поддерживать эту научную традицию находит себе оправдание в тех постоянных исторических связях, какие русский народ издавна // л. 4 об. поддерживал с Палестиной. Следует также указать на то немало-важное обстоятельство, которое мы имеем в хорошо составленной специальной библиотеке Общества, в собственных его изданиях и в тех материалах, кои частью собраны Обществом или намечены им посредством обмена мнений с русскими и иностранными палестиноведами.

Академическая комиссия в одном из заседаний, посвященных рассмотрению вопроса о Палестинском Обществе и принимая во внимание значение палестиноведения в археологическом, этнографическом и историческом отношении, отметила особенный интерес его с совершенно новой для Общества стороны. Именно было указано, что Палестина имеет исключительное и несравненное на земном шаре геологическое положение и заслуживает вни-

мательного изучения с точки зрения геологической, минералогической и геохимической, почему и предложено принять участие в деятельности Общества со стороны геологов и минералогов.

При указанных условиях нынешний состав Общества, правда, немногочисленный — от 25 до 30 членов — воодушевлен горячим желанием трудиться в избранной области палестиноведения. Несмотря на понесенную утрату в смерти своего председателя В. В. Латышева, несмотря на все неблагоприятные материальные условия, Общество в текущем 1921 г. неослабно продолжало собираться для чтения и обсуждения ученых сообщений, для выработки плана дальнейших занятий и, наконец, с целью заполнения вакантных мест в Совете и пополнения состава Общества выбором новых членов. На пяти заседаниях в текущем году выступило 7 членов со следующими сообщениями:

проф. В. Н. БЕНЕШЕВИЧ. О древних иконах Синайского монастыря;

проф. И. Ю. КРАЧКОВСКИЙ. 1. О значении трудов по палестиноведению Н. А. Медникова; 2. Воспоминания сирийского эмира из эпохи I крестового похода; 3. Грамота антиохийского патриарха Иоакима IV львовской пастве в 1586 г.;

акад. В. В. ЛАТЫШЕВ. 1. Палестинская агиография; 2. О трудах Б. Л. Тураева по изучению Востока; //

протоиерей М. С. ПОПОВ. Архимандрит Антонин и его исследования в Палестине; л. 5

проф. И. Г. ТРОИЦКИЙ. Об ученых трудах проф. Олесницкого по изучению Палестины;

проф. Б. В. ФАРМАКОВСКИЙ. О раскопках в Иерихоне;

акад. Ф. И. УСПЕНСКИЙ. Научные заслуги председателя Об-ва академика В. В. Латышева.

Научный интерес по отношению к палестиноведению, как и вообще к Востоку, направляется в последнее время в сторону изучения разнообразных культурных наслоений и влияний, отразившихся на истории и археологических памятниках Сирии и Палестины. В этом отношении научное значение приобретают работы члена Общества Н. П. Сычева, посвященные изучению, с одной стороны, памятников грузинской и армянской архитектуры и искусства, с другой — русского Новгорода, — тех и других по сравнению с сирийскими и палестинскими; в этом же смысле направляются исследования Б. В. Фармаковского, имеющие задачей древнейшие археологические и художественные основы и последующие наслоения в памятниках Сирии и Палестины. Имеют также интерес заключения академика Ф. И. Успенского об обмене населения между Россией и Ближним Востоком в средние века, в котором главная роль принадлежала торговле рабами и военнопленными; поставленная проф. И. Г. Троицким тема об еврейской эпиграфике в Палестине.

К каким разнообразным и широким выводам может вести интенсивное занятие Палестиной, доказывает пример И. Ю. Крачковского. По архивам Общества он поставил вопрос о преподавании арабского языка и литературы и о рукописях арабских учебников и словарей. В богатой библиотеке Общества он нашел материал об отражении арабского Востока, специально Палести-

ны, в русской беллетристике. Для выяснения некоторых возникавших перед ним вопросов им изучены рукописи Публичной библиотеки на арабском языке, главнейшие из коллекций Антонина и Порфирия. Для выяснения сношений арабского Востока с Россией он нашел интересный материал в Азиатском музее, именно в рукописях антиохийского патриарха Макария.

Из изложенного ясно, что постигшее Палестинское Общество несчастье в конце июня сего года, выразившееся в наложении печатей на помещения Общества, в арестовании заведующего домом и делами Общества Владимира Дмитриевича Юшманова² и в изъятии части книг и связок архивного материала и текущих дел, послужило главным мотивом к распространению в начальственных петербургских кругах по народному образованию и просвещению того взгляда, что Палестинское Общество есть мертвое учреждение, лишенное работы и жизнеспособности. Оно насильственно лишено // права на деятельность и настоящей запиской пытается снять с себя незаслуженный упрек и вместе с тем объяснить, что не нам с нашей убогой культурой посягать на закрытие таких научных учреждений, которые показали всю жизнедеятельность, принесли народу и науке существенную пользу, и это на заграничном театре, в честном и успешном единобрстве с иностранцами.

Против мысли о закрытии Палестинского Общества служат, наконец, возражением следующие обстоятельства. Мы приобрели на бойком историческом и научном театре крепкие позиции и, немало не смущаясь, думаем уступить их нашим соперникам. Мы владеем в Палестине несколькими земельными участками, записанными на имя частных лиц, громадная ценность коих не может в настоящее время поддаваться хотя бы приблизительному вычислению, — раз перестанет существовать Общество, земельные владения с постройками уйдут из наших рук. Палестинское Общество составило прекрасную и умело подобранную библиотеку и произвело на месте разнообразные научные работы, — ужели можно закрытием Общества безжалостно уничтожить все эти приобретения? — Будем надеяться, что советское правительство не наложит руку на полезное в государственном отношении русское народное дело в Палестине и разрешит Палестинскому Обществу продолжать его деятельность, согласно с новым Уставом.

Прилагается список действительных членов состава, Совета и Устав Общества.³

(Подп.) председатель Ф. И. Успенский

Примечания

¹ Здесь неточность. Палестинское Общество основано в 1882 г., так что к моменту составления документа можно было бы говорить о сорокалетней научной деятельности Общества. Видимо, Ф. И. Успенский добавил десять лет к деятельности Общества сознательно, для придания документу большего веса. Возможно, правда, что, говоря о пятидесятилетии деятельности Общества в 1921 г., Ф. И. Успенский имел в виду существовавший до основания Палестинского Общества Палестинский Комитет. См.: Дмитриевский А. А. Императорское Православное Палестинское общество и его деятельность за истекшую четверть века. СПб., 1907. С. 24—25.

² В архивных материалах Палестинского Общества, хранящихся в Архиве востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, имеется несколько документов, позволяющих уточнить суть дела. Это прежде всего два идентичных письма, отправленных в Комиссариат юстиции (ф. 120, д. 1, оп. 121) и в Рабоче-Крестьянскую инспекцию в Петрограде (ф. 120, д. 1, оп. 122). Документы датированы 10 марта 1922 г. и представляют собой ходатайство о снятии печатей с помещения, занимаемого Обществом на Мытнинской ул., д. 10.

Из первого абзаца письма видно, что В. Д. Юшманов был арестован 30 июня 1921 г. К моменту составления письма «дело Юшманова было закончено дознанием и вынесено на рассмотрение в Президиум Ч. К.». Из материалов протоколов заседаний Совета Палестинского Общества видно, что в середине 1922 г. В. Д. Юшманов был освобожден и, судя по всему, более репрессиям не подвергался.

³ В том архивном деле, из которого взят данный текст, далее следуют совершенно другие документы.

Н. В. Пигулевская

ПРОЕКТ ОРГАНИЗАЦИИ НАУЧНОЙ СЕКЦИИ РОССИЙСКОГО ПАЛЕСТИНСКОГО ОБЩЕСТВА

л. 63

В связи с возобновлением и оживлением деятельности Российского Палестинского Общества в ее разнообразных направлениях необходимо также возобновить его научную и издательскую деятельность.

Те специальные разделы науки, которые были особенно тесно связаны с интересами и деятельностью Общества, получают свое дальнейшее развитие. Научно-исследовательская работа в Обществе должна быть поставлена на достойную престижа советской науки высоту.

Вновь избранный Совет Общества предлагает принять следующий проект постановления о научной и издательской работе Общества.

Совет Общества организует научную секцию Общества из 2 отделений: 1) в Москве и 2) в Ленинграде. Отделения научной секции собирают научные собрания, заслушивают доклады членов Общества, дают отзывы о работах, представляют их для печати в Совет Общества. В своей научно-организационной работе отделения научной секции отчитываются перед Советом Общества, куда представляют все протоколы заседаний. Планы работы отделения научной секции представляются на пять лет и на каждый год Совету Общества и утверждаются им. Совету Общества представляется также полугодовой и годовой отчеты отделений.

Отделение научной секции возглавляется председателем (член Совета Общества), заместителем председателя (член Со/вета Об- л. 64
щества). Технические обязанности выполняются секретарем.

Для издательской деятельности Совет Общества выделяет одного члена Совета, который ведет все переговоры с Издательством Академии наук или другими издательствами, поддерживает с ними связь.

План издательства Общества и отчет о его выполнении представляются на утверждение Совету Общества.

РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО И ПЕРСПЕКТИВЫ ЕГО РАБОТЫ

Перерыв в работе Палестинского Общества был настолько длительным, что, прежде чем перейти к рассмотрению организационных дел, выдвинутых самой жизнью, и плана работы на ближайшие года, необходимо напомнить присутствующим о его истории. Особенно это важно для новых членов, не принимавших ранее участия в деятельности Общества.

Возникло Палестинское Общество в 1882 г. как добровольная организация, стоявшая, конечно, в связи с некоторыми учреждениями прежней России. Средства Общества составлялись не столько из правительственной субсидии, сравнительно незначительной, сколько от членских взносов и различных пожертвований. Интерес к нему с первых же шагов оказался настолько велик, что приток средств позволил Обществу к 90-м гг. прошлого столетия превратиться в мощную организацию с большими земельными наделами в старой Турции, ближайшим образом в Палестине и Сирии, частично и в некоторых других странах.

Эти средства дали возможность Обществу развить усиленную деятельность как в самой Палестине, Сирии и на Ливане, так и в России, главным образом в Петербурге, в последнем преимущественно в сфере исследовательской и научно-исследовательской работы. Вся деятельность Общества направлялась с самого начала по трем линиям. В основе ее лежала помощь русским путешественникам в Палестину, главным образом из среды просто-народия, и всяческого содействия им как во время путешествия, так в особенности во время пребывания в Палестине. Постепенно Обществом были созданы благоустроенные по тем временам пол/дворья, гостиницы, врачебные пункты. Желавшие остаться на более длительный срок могли получить работу в многочисленных учреждениях Общества, связанных с эксплуатацией недвижимой собственности и земельных участков.

л. 75

Столь же большую роль в работе Общества заняло распространение начального образования в массах местного христианского населения, главным образом из неимущих слоев. Постепенно Палестина и Сирия с Ливаном покрывались сетью достаточно многочисленных школ Палестинского Общества, дававших первоначальное образование с обязательным обучением в качестве одного из предметов русскому языку. Быстро был сделан и следующий шаг: к этим школам присоединились две учительские семинарии для подготовки учителей начальных школ из местного арабского населения; мужская семинария была основана в Назарете, женская — в Бетжале около Вифлеема. Большое внимание, уделяемое Обществом школьной работе, иногда вызывало возражения как в среде самого Общества, так и в кругах местного населения; главные замечания возникали в связи с обязательностью русского языка как не имевшего для питомцев школ на родине практического применения по окончании образования.

Некоторая доля истины в этих возражениях в то время была, однако необходимо отметить, что для лучшего понимания рус-

ской культуры среди местного населения и вообще в арабских странах эти школы сделали очень много. Лучшие питомцы учительских семинарий Палестинского Общества часто посылались для получения высшего образования в Россию и возвращались на родину обыкновенно педагогами или врачами с серьезной квалификацией. Достижения русской педагогики ценились в Палестине и Сирии очень высоко, и учителя со стажем в школах Общества принимались в // другие аналогичные учреждения в боль-
шинстве случаев без всякого конкурса. Нельзя забывать и того, что первые переводчики произведений русской классической литературы с подлинника вышли из питомцев этих школ, а крупнейший критик и писатель современного Ливана, пользующийся почетным признанием во всех странах с арабским языком, после окончания семинарии Палестинского Общества в Назарете учился ряд лет в Полтаве. л. 76

Научно-исследовательская работа по первоначальной установке не должна была занимать первенствующего положения наряду с первыми охарактеризованными линиями, однако, отчасти по ходу самой жизни, отчасти благодаря первому секретарю Общества В. Н. Хитрову, человеку с большим организационным даром и с широким пониманием научных задач, она стала быстро развиваться. Ее основным центром сделался Петербург, и в работе приняли энергичное участие почти все крупнейшие ученые своего времени, которые по своей специальности имели какое-либо отношение к исследованию Палестины. Здесь трудились востоковеды, классики, византилисты, слависты, знатоки древней русской литературы, искусствоведы, археологи. Изучение быстро расширилось за пределы Палестины и стало захватывать сопредельные страны ближнего Востока.

Научная работа тесно связывалась с широкой издательской деятельностью; наряду с серией «Палестинского сборника», которая стала выходить отдельными выпусками одновременно с основанием Общества в самом начале 80-х гг., в 1891 г. к ней прибавился ежегодный сборник «Сообщения Палестинского Общества», впоследствии публиковавшийся четырьмя выпусками в год. Предназначенный первоначально, главным образом, для освещения работы Общества и статей популярного характера, постепенно он // стал включать все большее количество научных статей, особенно с начала века, когда по инициативе главным образом П. К. Коковцова возникли «Собеседования по научным вопросам, касающимся Палестины, Сирии и сопредельных стран». Многотомная серия «Палестинского сборника» почти с самого начала заняла видное положение в научной литературе. В ней были опубликованы, между прочим, критические издания и переводы большинства «Хождений» русских паломников в Палестину и на Ближний Восток, до сих пор являющиеся основными источниками при исследовании соответствующих памятников древнерусской литературы как у нас, так и за рубежом. В ней нашел свое место громадный четырехтомный труд проф. Н. А. Медникова «Палестина от завоевания арабами до крестовых походов», до сих пор не имеющий равных в области исследования арабской историографии. Палестинское Общество щедро субсидировало научные издания других учреждений: на его средства Академией наук были изданы в восьми томах биографические материалы л. 77

Порфирия Успенского, бывшего одно время начальником нашей духовной миссии в Иерусалиме, чрезвычайно важные для истории Палестины и всего ближнего Востока в 40—80-х гг. прошлого века.

Научно-исследовательская работа Общества сосредоточивалась почти исключительно в Петербурге; в самой Палестине она не имела постоянного центра, и на самостоятельное археологическое изучение памятников на местах Общество не обращало серьезного внимания. Случайное собрание предметов и памятников, накопившееся иногда в различных помещениях Общества, здесь не заслуживало названия музея. Чрезвычайно важное значение, в противоположность этому, приобретали иногда археологические // научные экспедиции, организованные полностью Обществом или субсидированные им при участии других научных учреждений, — достаточно вспомнить давнее такие богатые результаты «Археологическое путешествие по Сибири и Палестине» акад. Н. П. Кондакова или экспедицию группы петербургских ученых на Синай для изучения греческих и восточных рукописей.

Ходом исторических событий с начала первой мировой войны Палестинское Общество должно было сосредоточить свою работу исключительно в научной области в Петрограде—Ленинграде. Две первые линии его деятельности — содействие путешествиям в Палестину и школьная работа в Палестине и Сирии — отпали, так как Общество на долгие годы оказалось отрезанным от Палестины, а вместе с тем лишилось своей основной материальной базы, представленной здесь разного рода недвижимым имуществом. Совершенно естественно, что внимание активных работников направилось усиленно в эту область, так как развитие событий заставляло искать новые пути организации научной работы. Еще в 1915 г. в особом Соповещании научных деятелей обсуждался вопрос о создании при Академии наук или при Палестинском Обществе Комитета палестиноведения, в состав которого входили бы лица, занимающиеся или интересующиеся Палестиной и прилегающими к ней областями. Его задачей должно было стать обсуждение общих вопросов, входящих в круг его компетенции, издание печатных трудов и создание соответствующей ученой среды, из которой могли бы вербоваться работники для изучения Палестины. С другой стороны, Соповещение признавало необходимым при первой возможности организовать в Иерусалиме Институт изучения Палестины и прилежащих стран. В специально разработанной о нем записке был учтен опыт существовавшего до первой мировой войны // в Константинополе Русского археологического института. По проекту Институт в Иерусалиме состоял бы из трех неперемьных членов на правах ординарных профессоров и пяти стипендиатов на положении ассистентов.

Развитие событий мировой истории не дало возможности осуществить разработанный проект в каком бы то ни было виде. В 1918 г. Палестинское Общество было преобразовано в учебное общество при Российской Академии наук с целью научной разработки вопросов палестиноведения. Около 1922 г. был возбужден вопрос о преобразовании в самостоятельное «Российское Общество изучения Палестины и Средиземноморского Востока».

Этот проект также не получил осуществления, и впоследствии Общество с прежним наименованием было поставлено в административно-организационную связь с бывшей Академией истории материальной культуры.

Последним активным председателем Общества был академик Ф. И. Успенский, долготетний директор Русского археологического института в Константинополе, прекратившего свою деятельность с началом первой мировой войны. За все это время деятельность Общества выражалась почти исключительно в собраниях большей или меньшей регулярности с учеными сообщениями; издательская работа ограничилась опубликованием только одного выпуска «Сообщений».

Я состоял пожизненным действительным членом Общества с 1915 г., а к его работе, главным образом по вопросам преподавания арабского языка в местных школах, был близок еще со времени поездки на Восток в 1908—1910 гг. С 1921 г. я был избран членом Совета Палестинского Общества, а затем и товарищем председателя. По этой должности после смерти академика Ф. И. // Успенского мне пришлось исполнять обязанности председателя до ноября 1929 г., когда председателем был избран академик Н. Я. Марр. К сожалению, большая загруженность и начавшаяся вскоре тяжелая болезнь помешали ему оживить деятельность Общества: она продолжала ограничиваться лишь все более редкими научными собраниями до его смерти в 1934 г.

л. 80

Такова картина прошлого Палестинского Общества, в котором были и славные страницы, и периоды затухания. Из нее достаточно ясно, что теперь, когда постепенно начинает выприсовываться возможность восстановить наши сношения с изучаемыми странами, надо подготовиться к тому, чтобы встретить эту возможность во всеоружии научной основательности с полной осведомленностью во всей работе, произведенной и производимой на местах.

И объем и характер этой работы в самой Палестине и сопредельных странах сильно изменился сравнительно с тем временем, когда Палестинское Общество принимало в ней активное участие. В 1912 г. один ученый, характеризуя задачи «русской археологии в Палестине», перечислял те учреждения, которые принимали в аналогичной работе участие или в специально созданных на месте центрах, или действуя при посредстве экспедиций и отдельных командировок. Почти каждая из западноевропейских стран, так же как и Соединенные Штаты, имела своих представителей иногда уже с давней историей. Немецкое Палестинское Общество, Английский фонд для исследования Палестины, Французская школа библейских исследований в Иерусалиме — все они, каждое в отдельности, издавали свой специальный периодический орган. К ним примыкала в Иерусалиме работа немецкого и американского Археологического института, равно как ряда других меньших организаций. Уже ко времени второй мировой войны соотношение интенсивности в трудах отдельных учреждений стало значительно меняться. Если деятельность немецких ученых ослабела, а временами и почти прекратилась, то американская особенно интенсифицировалась. Американские исследовательские школы востоковедения в Иерусалиме и Багдаде

л. 81

стали систематически выпускать новый орган — «Бюллетени» небольшого объема, но с очень частыми сроками выхода в свет. В Сирии особенно энергичную работу развили французские археологические учреждения как в области раскопок, захватывающих различные исторические периоды, так и в издательской деятельности.

Едва ли не наиболее характерной чертой нового периода в исследовании Палестины и сопредельных стран оказалось возникновение научных организаций по инициативе представителей местного населения, начавшего выдвигать ученых уже из своей среды. Еврейский университет в Иерусалиме имеет специальный историко-археологический факультет с различными комиссиями, причем наряду с преимущественным вниманием, уделяемым древнееврейской истории и археологии, специально исследуются и арабские памятники не только под углом археологических изысканий, но и интересов арабской современности: составляются большие конкордансы к древнеарабской поэзии, издаются арабские историки, публикуются арабские словари. В работе Еврейского университета принимают участие, конечно, не только уроженцы Палестины, но и западноевропейских стран, равно как и Америки. Значительная часть материальных средств связана с последней.

Чисто арабским учреждением является возникшая в начале 20-х гг. Арабская Академия в Дамаске, которая ставит в своих изданиях задачи почти исключительно гуманитарных исследований // почти исключительно за арабский период. Ей наука обязана опубликованием ряда важных источников по исторической географии Палестины и Сирии. Также после первой мировой войны возник Французский институт в Дамаске со своим ежегодником «Бюллетень восточных исследований» и серией отдельных изданий. Обращая преимущественное внимание на изучение арабского периода как в археологическом, так и в историческом отношении, он уделяет значительное место и археологической работе за греко-римский период и современным явлениям в сфере арабской литературы. Благодаря трудам Института, за последние годы особенно подвинулось в историческом и археологическом отношении изучение периода мамлюкских султанов, одинаково важного для истории Египта и Сирии.

Ряд новых научных организаций создан в 20—30-х гг. Ираком, до этого почти не принимавшим участия в работе своими силами. В настоящее время в нем имеется несколько смешанных периодических арабо-американских изданий, печатающих свои статьи как на английском, так и на арабском языке. Важно отметить, что молодая иракская наука за эти годы выдвинула уже несколько солидных ассириологов, а не только арабистов, с работами которых приходится теперь считаться в ходе всех связанных с этими исследованиями областей.

Приведенный перечень в настоящее время ни в какой мере не может претендовать на то, чтобы дать полную картину научной работы в области гуманитарных дисциплин, ведущейся в Палестине и сопредельных странах. Одна черта достаточно резко отличает ее от картины довоенного периода — стремление Соединенных Штатов занять господствующее положение в этой области, вытеснив прежде действующие здесь другие го-

сударства. Эта // тенденция ясна не только по всему приведенному списку, но и по теоретическим обоснованиям, которые нередко выдвигаются в различных программных речах американских ориенталистов. л. 83

Совершенно ясно, что одной из первых задач, которая встает перед возрождающимся Российским Палестинским Обществом, является полный учет всего того, что сделано за последние десятилетия в области, подлежащей его изучению, и того, что делается теперь. Годы перерыва сношений с Востоком вызвала в наших сведениях большие пробелы, и далеко еще не вся выпедная научная литература нам доступна. Между тем теперь необходима полная осведомленность не только в том, что опубликовано на Западе, но и в том, что вышло на местах. Необходимые обзоры могут носить различный характер и по хронологическому, и по систематическому признаку, и по странам, и по языкам. Составление этих обзоров дело нелегкое, и не только потому, что не произведен даже первичный обзор литературы. Если до войны в области палестиноведения и сопредельных дисциплин можно было ограничиться лишь тем, что опубликовано на европейских языках без особого ущерба для существа дела, то теперь надо учитывать и то, что выходит на местах не только на них, но и на арабском языке, так как появились местные арабские египтологи или ассириологи, и на еврейском, причем на последнем не только по вопросам еврейской культуры и истории или истории Древнего Востока, но и по различным областям арабистики, в частности арабской этнографии. Между тем без такого полного учета научной литературы не могут быть намечены основательно и плодотворно те научные задачи, которые Общество должно поставить перед собой в первую очередь.

Возвращение Общества в ведение Академии наук в известной // мере облегчает решение этих задач, так как большинство их л. 84 должно изучаться комплексным путем не одними палестиноведами в узком смысле слова, количество которых у нас минимально, но востоковедами, историками античного мира, византинистами, искусствоведами, знатоками древнерусской литературы, представителями всех разнообразных специальностей, которые сосредоточены в Академии наук. Так было в лучшую пору научной работы Палестинского Общества, и этот опыт надо продолжить на новых началах, намеченных всей нашей историей и современной жизнью. Отдельные вопросы тематики уже выдвинуты некоторыми специалистами, к ним присоединятся другие, и со всей внимательностью их надо будет обсудить, чтобы составить реальный план работ.

Помимо научно-исследовательских работ, надо, конечно, иметь в виду и археологические исследования с раскопками на местах. Еще в упомянутой статье 1912 г. о русской археологии в Палестине справедливо указывалось, что, в частности, ряд земельных владений Общества представляет для этого большие возможности.

Первая мировая война помешала претворить намеченную инициативу в действие, и, быть может, теперь настало время проверить, в какой мере эта возможность сохраняет свою силу.

Несомненно, что почти по всем областям в самых разнообразных специальностях найдется немало начинаний, которые даже когда-то намечались. К ним надо присоединить и ряд новых задач, которые выдвинуты современной историей и ждут своего решения. Вопросов встает очень много, но можно быть уверенным, что ответы на них будут найдены при тех больших возможностях, которые получает теперь Российское Палестинское Общество.

А. И. Колесников

НАУЧНЫЕ СЕССИИ ПО ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ НА УКРАИНЕ (ЛЬВОВ, 1991—1993 гг.)

Начиная с 1991 г. во Львове проводятся научные сессии «История религий в Украине», организуемые Львовским музеем истории религии и Львовским отделением Института украинской археографии АН Украины. Инициатива их проведения принадлежит группе ведущих ученых, получивших международную известность исследованиями в области средневековой истории и культуры. Для выработки новой концепции развития религиоведения, отвечающей требованиям современной науки, члены Оргкомитета в 1991 г. решили созвать Круглый стол, чтобы в ходе выступлений и дискуссий обменяться мнениями по существу проблемы и наметить планы дальнейшей работы.

Первый Круглый стол проходил 27—30 мая 1991 г. в помещении Музея, расположенном в Доминиканском соборе. Во вступительном слове на пленарном заседании Я. Р. Дашкевич предложил для обсуждения три темы:

- История религий в Украине;
- История культуры и науки в Украине в связи с деятельностью разных религиозных конфессий;
- Издательские нужды (вопросы подготовки Украинской церковной энциклопедии и других справочных изданий).

Предметом обсуждения должны были стать все религии украинцев на Украине и за ее пределами и все религии народов, населявших территорию Украины в прошлом, а также народов, составляющих ее нынешнее население. Участники дискуссий и выступающие не должны были отдавать предпочтение ни одной конфессии, и тем более — вмешиваться в современные религиозные споры.

В заседаниях I Круглого стола, который справедливее следовало бы именовать конференцией, в соответствии с программой фиксированных сообщений предполагались выступления 20 участников. Но из предусмотренных программой смогли выступить только 14 докладчиков. Состав участников пополнился новыми докладчиками в ходе заседаний, и за три дня работы Круглого стола было заслушано и обсуждено 25 сообщений. Они касались, в основном, общих и частных историко-культурных проблем в связи с историей религии, судеб отдельных конфессий,

возможностей и перспектив подготовки справочных изданий. По разным причинам не удалось напечатать тезисы, но сокращенное изложение большинства докладов и выступлений составило I выпуск сборника «Религия в Украине».¹ Сборник дает определенное представление о тематике сессии.

Ведущая тема I Круглого стола наиболее отчетливо прозвучала в докладе А. Колодного «Религия в контексте истории и культуры украинского народа». Разные аспекты этой темы освещались в докладах и сообщениях Л. Филипович («Идея мессианства украинского народа в истории отечественной общественной мысли»), О. Гринива («Религиозный ренессанс, политика и культура»), М. Хмилевского («Экуменическая идея и межконфессиональные отношения в Украине»), С. Яковенко («Миссионерская деятельность католической церкви на восточнославянских землях Речи Посполитой (70—80-е гг. XVI в.)»). Доклады В. Колосовой, Р. Кися и О. Романова были посвящены истории религиозного протестантизма,² выступления Н. Банчик и М. Шейхета — истории иудаизма на Украине. В. Пуцко рассмотрел традиции украинского церковного искусства в контексте политической истории, Г. Скоп-Друзюк и Л. Скоп детально анализировали художественные особенности посвященных крестов в христианских храмах. А. Кравчук (Канада) ознакомил участников с ходом работы над Гарвардской энциклопедией христианства на Украине и проектом «Требники-Эвхологионы Киевской митрополии 1606—1720 гг.». А. Колесников и Я. Полотнюк высказали свои соображения о проблемах подготовки справочника «Ислам на Украине».

I Круглый стол во Львове можно оценивать как попытку организации усилий академической и вузовской науки для разработки нового направления исследований. В известной мере первая попытка оказалась удачной. Но в то же время не удалось привлечь к участию в работе Круглого стола многих ведущих специалистов-религистов и собрать представителей большинства существующих на Украине конфессий. Лишь приблизительно удалось выявить существующие лакуны в изучении истории религий.

Недостатки первой научной сессии отчасти были учтены при подготовке II Круглого стола, который проводился во Львове 4 и 5 мая 1992 г. Второй Круглый стол выгодно отличался от первого и большим тематическим разнообразием докладов и сообщений, и большим числом участников. Своевременны были подготовлены и опубликованы тезисы выступлений,³ а по завершении работы II Круглого стола составлен и сдан в печать сборник материалов.

Согласно сборнику тезисов, вниманию участников было предложено 40 сообщений. Уточненной программой Круглого стола предусматривалось и несколько дополнительных сообщений. Фактически за два дня работы с докладами и в прениях выступили около 30 чел. На этой сессии большее внимание было уделено методологическим проблемам изучения истории религий и методике преподавания этой дисциплины. А. Колодный в докладе «Методологические основы научного воссоздания истории религии в Украине» предложил четвертичную модель периодизации, выделяя дохристианский, православно-христианский, христианско-поликонфессиональный и христианско-экуменический этапы

истории религии. О. Борисова и Н. Горбач рассматривали проблему в связи с воспитанием нового поколения граждан и необходимостью выработки специальной методики преподавания новой дисциплины. Серьезные предложения о создании банка данных о религиях содержались в тезисах Н. Петрапа.

Сообщения в русле основной тематики касались разных периодов истории и культуры от раннего средневековья до новейшего времени. Дохристианским и раннехристианским обрядам и верованиям были посвящены выступления археологов Н. Бандриковского, В. Гупало и С. Терского. Я. Дашкевич, анализируя данные русских и арабских летописей, акцентировал выдающуюся роль сирийских миссионеров в распространении христианства на Руси в IX—XIII вв. Для М. Адамчука важным было подчеркнуть положительную роль христианизации в развитии письменности и культуры Киевской Руси, а для В. Яремчука — просветительскую деятельность православия на Украине. В. Рычка, характеризуя социальную политику церкви в Киевской Руси, отмечал ее гибкость, направленную на защиту холопов — наиболее обездоленной категории древнерусского общества.

Интересные факты о взаимоотношениях духовенства и светской власти при Богдане Хмельницком приводились в сообщениях Я. Федорука и О. Шевченко.

Ряд исследователей активно использовал в своих сообщениях данные из рукописных фондов. Тезисы И. Бутича представляют краткую справку о документах XVI—начала XX вв., содержащих ценную информацию о деятельности 86 монастырей в Надднепровье. Текстолог В. Колосова обнаружила сюжетное сходство между «Послесловием» к львовскому «Апостолу» Ивана Федорова и «Житием» Константина-Кирила Философа. О. Фролова обратила внимание на арабские рукописи в библиотеках Санкт-Петербурга, в которых есть сведения по истории религий на Украине. На полевых исследованиях основывались «культурологические фрагменты» М. Сахокии о соотношении между религиозностью, народными верованиями и традициями.

Значительное место в работе II Круглого стола занимало освещение малоизвестных страниц истории Украинской греко-католической и Украинской автокефальной православной церкви, их роли в духовном самоопределении народа, деятельности его духовных пастырей в конце XIX—первой половине XX в. Эта тематика нашла отражение в выступлениях и тезисах О. Гринива, П. Кагуя, О. Киричука, В. Лехнюка, М. Олексюка, М. Омельчука, В. Савельева, Д. Степовика, О. Турия, Л. Филипович, М. Хмилевского, Г. Цвентрош, В. Ягнищака, С. Яремчука и др.

Вопросам церковного искусства и архитектуры были посвящены тезисы и выступления Г. Бартиша, И. Гах, Г. Коса, Ю. Токарского, Ю. Ясиновского. Гость из Польши А. Закржевский прочел доклад «Ченстохова и ее место в культуре польской и украинской».

Отдельные сообщения касались характеристики реформаторских и иных течений, возникавших в средневековье и в новое время: взглядов М. П. Драгоманова на историю баптизма (Н. Шаломеева), истории Деятельно-христовой церкви в 1924—1927 гг. (Л. Пилявец), околонуточных мифов в свете современного религиозного сознания (А. Щедрин).

Из-за дефицита соответствующих специалистов весьма скромно были представлены материалы по истории других, некогда многочисленных на Украине конфессий: три сообщения были посвящены истории ислама (Ю. Петраш, Я. Полотнюк, А. Колесников), одно — истории иудаизма (Н. Банчик).

III Круглый стол (фактически — научная конференция) проходил 3 и 4 мая 1993 г. традиционно в Доминиканском соборе. К его открытию был издан сборник тезисов 72 сообщений.⁴ Состоялись два пленарных заседания и по два заседания в каждой из трех секций, организованных по направлениям исследований, а точнее — по группам обсуждаемых проблем. В I секции обсуждались вопросы язычества на Руси, история раннего христианства, история христианской церкви на Украине в контексте политических событий XIV—XVI вв., история монастырей, украинское православие, ислам, иудаизм; во II секции — иезуитские коллегии, католические ордена, история братств и протестантских течений, вероучение духовоборов, судьбы церкви на Украине и в Польше в XX в., современные религиозные течения (Великое Белое Братство, «Новая религиозность»); в III секции — иконопись, церковная музыка и другие виды церковного искусства, культурно-просветительская деятельность церкви, проблемы духовного воспитания молодежи и методика преподавания курса по истории религии в учебных заведениях разного уровня и назначения.

На пленарные заседания был вынесен ряд докладов методологического характера, анализ религиозно-философских концепций известных историков, общественных и религиозных деятелей Украины (Г. Сковороды, М. Драгоманова, М. Грушевского, Андрея Шептицкого, Иллариона Огиенко и др.), проблемы отношений Киевской митрополии с Московским патриархатом и Римом, другие ключевые вопросы истории религий на Украине. Недостаток времени не позволил организаторам реализовать повестку дня полностью. Часть докладов, посвященных современным конфессиональным проблемам, была перенесена на заседания Круглого стола «Религия в Галичине (Украине): современное состояние и перспективы», проводившегося 5 и 6 мая 1993 г. в Доминиканском соборе под эгидой Национального института стратегических исследований (г. Киев) и Львовского музея истории религии. Наряду с религиоведами из академических учреждений и вузов, музейных работников в нем также приняли участие представители церковной и государственной администрации. В центре дискуссии стояли проблемы взаимоотношений церкви и государства, равноправие разных конфессий, вопросы межконфессионального сотрудничества (УГКЦ и УПЦ) в деле катехизации воспитания (организации воскресных школ), уровень религиозности населения и другие насущные проблемы. Несмотря на остроту проблем, их обсуждение проходило в корректной форме, без огульных обвинений сторон.

Организация проведения во Львове Круглых столов по истории религий становится традиционной, и их инициаторы возлагают надежды на плодотворное сотрудничество с коллегами из ближнего и дальнего зарубежья.

¹ Релігія в Україні: Дослідження, матеріали, І. Львів: Видавництво «Логос», 1992.

² Два докладчика из трех являются руководителями общин: Р. Кись — пастор общины Рады церквей евангельских христиан-баптистов, О. Романов — секретарь Пасторской ассоциации Церкви адвентистов седьмого дня на Украине.

³ Історія релігій в Україні: Тези повідомлень II Круглого столу (Львів, 4—5 травня 1992 р.). Київ; Львів, 1992.

⁴ Історія релігій в Україні: Тези повідомлень III Круглого столу (Львів, 3—4 травня 1993 р.). Київ; Львів, 1993.

Bowersock G. W. *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor: The University of Michigan press, 1990. P. XII, 110.

В последнее время усиливается интерес к позднеантичной эпохе. В связи с этим все большее внимание уделяется изучению язычества, эллинской культуры, их влиянию на эволюцию христианских воззрений. Этому способствовало накопление нового археологического материала, иное прочтение и интерпретация христианских и языческих авторов. Появляется целый ряд работ, в которых исследователи убедительно демонстрируют силу и жизнеспособность языческих культов. К числу последних относится книга профессора из Принстона Г. В. Бауерсока «Эллинизм в поздней античности».

Прекрасный знаток арабского Востока и эллинистической культуры Г. В. Бауерсок является автором нескольких монографий и более чем 150 статей по истории и культуре Греции, Рима, Ближнего Востока. В своей новой книге историк поднимает целый ряд важных вопросов, связанных с взаимодействием эллинских, местных и христианских традиций восточного Средиземноморья. В самом начале своей работы ученый делится размышлениями об эллинизации и эллинизме. Первое понятие представляется Г. В. Бауерсоку относительно условным и современным. И если под ним понимается подавление греческой культурой местных особенностей, то эллинизация была весьма поверхностной. Для эллинизма же совсем не обязательным было подавление локальных культур, вследствие чего он оказался достаточно жизнеспособным в туземных регионах. Американский ученый ставит своей задачей определить, почему в христианской империи греческая культура выжила, и почему она постоянно идентифицировалась с язычеством (с. XI).

На основании свидетельств Иоанна Эфесского и других авторов Г. В. Бауерсок убедительно показал живучесть языческих верований — в VI в. только в Малой Азии функционировало около 150 святилищ (Гл. 1. Язычество и христианская культура). Историк делает акцент на духе терпимости эллинской религии и более резко противопоставляет отношение к ней христианства, воспринимавшего язычество как сугубо враждебную силу. За 300 лет после Миланского эдикта лишь один язычник-император Юлиан попытался бороться с христианством. Но он сам был воспитан в детстве как христианин. Если бы он был с самого начала язычником, считает Г. В. Бауерсок, то вряд ли бы он себя так вел. Ибо сам политеистический характер язычества предполагал

веротерпимость. Такая особенность эллинизма позволяла ему успешно взаимодействовать с местными культами (с. 2—6). Анализируя само понятие «эллинизм», Г. В. Бауерсок приходит к выводу, что под эллинизмом в позднеантичную эпоху понимались и культовое язычество, и греческая культура. Причем именно христиане первыми стали подразумевать под эллином язычника (с. 10). Такая трактовка поставила в затруднительное положение «грекоязычных» христиан. И они попытались отстоять свое право на греческую культуру (с. 11).

Неоднозначность культурных явлений того времени проявляется во взаимовлияниях и заимствованиях различных представлений. Терминологический анализ «святости» позволяет автору говорить о более сложном представлении о ней у язычников в отличие от иудеев и христиан (Гл. 2. Поклонение святости). Связанное со «святостью» понятие «Богочеловек» раньше появляется у язычников южной Сирии для обозначения сущности Бога в Троице (с. 15—18). Под различными именами Троица существовала и в Пальмире, и в Анатолии. Другой характерной чертой позднего язычества было наличие ангелов. Причем Г. В. Бауерсок отрицает влияние иудаизма и христианства на культ ангелов, хотя в других случаях постоянно подчеркивает взаимовлияние язычества и христианства в этот период (с. 21—26). Влияние позднеантичных языческих представлений на развитие христианства до сих пор недооценено. В IV—VI вв. имела место тонкая трансформация вкусов и образов (с. 28).

Если перед «грекоязычным» населением стояла проблема «эллинизма» как греческой культуры и языческой религии, то такой проблемы не было у говорящих на сирийском языке христиан (Гл. 3. Сирийская традиция). Так, Ефрем Эдесский гордился отсутствием «греческого яда» в его церкви. Но проникновение эллинизма неизбежно шло в туземных церквях (с. 29—35). Мало того, даже в конце VI в. под Эдессой совершались жертвоприношения в храме Зевса, что доказывает недостаточную эффективность императорских запретов против язычества. Накануне исламского вторжения культурные и отчасти религиозно-мировоззренческие традиции эллинизма были еще влиятельной силой. «Грекоязычные» христиане никогда не могли освободиться от них, а говорящие на сирийском языке — существовать без внедрения эллинизма в свою литературу и языковую среду (с. 37—40).

Большое внимание Г. В. Бауерсок уделяет Дионису и дионисийскому культу в позднеантичный период (Гл. 4. Дионис и его мир). Трансформация мифа о нем происходила и в языческом, и в христианском контекстах. Различные христианские мотивы активно проникают в дионисийский культ, что, по мнению автора, свидетельствует о неразрывной связи языческой и греческой культур того времени (с. 41—58).

Особым своеобразием в восточном Средиземноморье, естественно, отличался Египет с его древней устойчивой культурой, самобытной письменностью. Однако к V в. иероглифы начинают забываться (Гл. 5. Греческая литература в Египте). Демонстрация в отличие от греческого языка уже не могла удовлетворить интеллектуальные и религиозные нужды египтян. Этому

особенно способствовали контакты и связи между греческими и коптскими христианами. Хотя в V в. 3/4 населения Египта уже было христианским, язычество не умерло. К тому же оно подкреплялось местными традициями, облеченными в греческую форму. Автор решительно опровергает мнение, что египетское и греческое язычество исчезло к тому времени. И в VI в., когда население Египта было уже в основном христианским, греческая поэзия продолжала существовать. Г. В. Бауерсок ставит под сомнение и борьбу «не на жизнь, а на смерть» между христианами и язычниками Египта, которую рисуют отцы церкви. Живучесть эллинизма исследователь объясняет еще и тем, что он являлся гарантом продолжения существования локальных культур (с. 55—67).

Завершает работу взгляд автора на судьбу греческой культуры после мусульманского завоевания (Гл. 6. Эллинизм и ислам). Г. В. Бауерсок замечает, что за многие века эллинизм тесно сросся с семитской культурой и продолжал оказывать влияние на жителей и завоевателей Ближнего Востока. Администрация арабских государств широко использовала греческий язык, продолжалось изучение философии. Эллинское наследие способствовало формированию «арабского национализма». Влияние этого наследия можно отчетливо проследить на новейших археологических материалах (с. 74—81). Г. В. Бауерсок не считает свои выводы окончательными и бесспорными. Проблема, по его мнению, еще нуждается в дальнейшей разработке.

Работа Г. В. Бауерсока, в известной мере обобщающая по своему характеру и подводящая во многом итоги его предшествующих исследований, основана на изучении широкого круга памятников не только идеологии, но и культуры, значительно расширяет представления о роли и влиянии эллинистических традиций в жизни и становлении ранневизантийского христианского общества.

А. А. Новиков

Chesnut G. F. The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius. Second Edition. Macon (GA), 1986. 265 p.

То, что мы держим в руках второе, значительно исправленное по сравнению с первым, издание книги Г. Ф. Чеснута, говорит о том, что она крайне необходима для всех, кто интересуется затронутой в этой книге темой. Византинистика (не только отечественная, но и западная) уделяла ранневизантийской церковной историографии столь мало внимания, что любое исследование в этой области становится событием. Хотя в последнее время, благодаря усилиям Ф. Винкельмана, Р. Маркеса, С. Кальдероне, Р. Гранта, Т. Барнса и М. Гедике, удалось в определенной мере изменить ситуацию, многие вопросы остаются неразрешенными, ибо ученые обращались преимущественно к «Церковной истории» Евсевия, причем рассматривали ее, как правило, в перспективе религиозно-полити-

ческих интенций автора. Работа же Г. Ф. Чесната ставит прежде всего проблему философско-исторического аспекта мировоззрения всей церковно-исторической традиции от Евсевия до Евагрия — проблему, которая серьезно не исследовалась после Ж. СириNELЛИ (1960 г.), хотя и тот ограничил себя изучением лишь первого церковного историка.

К сожалению, византилисты по сути дела проигнорировали появление книги Г. Ф. Чесната. На фоне многочисленных откликов на монографии Р. Гранта «Евсевий как церковный историк» (1980 г.) и Т. Барнса «Константин и Евсевий» (1981 г.) две рецензии на «Первые христианские истории» (Ф. Винкельмана — *Byzantinische Zeitschrift*. 1981. Т. 74. Р. 60—63 и Э. Ремакля — *Byzantion*. 1983. Т. 53. Р. 380—382) выглядят более чем скромно. Исследования философских основ мировоззрения византийских историков до сих пор вызывают сдержанное отношение специалистов в этой области, которые предпочитают источниковедческие и теоретико-политические штудии.

Тем не менее книга Г. Ф. Чесната достойна внимательного прочтения. Автор отказывается от исследования таких вопросов, как взгляды церковных историков на теологические споры того времени и на взаимоотношения церкви и государства. В первую очередь его интересуют проблемы свободы воли и детерминизма, провидения и случайности, циклизма и прогресса истории, христианской концепции императора. Анализ осуществляется в широком контексте античной философии и историографии, а также в сравнении со светскими историками IV—VII вв. и с западной христианской традицией, прежде всего с Августином. Г. Ф. Чеснат видит в представителях евсевянской линии последователей учения Оригена. По его мнению, они приняли оригеновскую доктрину свободы воли, полностью отвергнув различные виды детерминизма и, особенно, идею слепой судьбы, столь любимую греко-римскими историками. Другим ключевым моментом исследования оказывается интерпретация модифицированного Евсевием и его продолжателями античного понятия Фортуны. Автор показывает, в частности, что у Евсевия Фортуна превращается в «случай» — результаты столкновения нескольких независимых причинно-следственных цепей, не имеющие ничего общего с чудесами (с. 41—47).

Г. Ф. Чеснат предлагает необычную трактовку евсевянской концепции провидения: «...провидение не является механической, детерминистической формулой вознаграждение—наказание, но моральным ограничителем, который прошлое налагает на настоящее, когда настоящее (и будущее) рассматривается как арена реализации свободы воли в перспективе Бога» (с. 51), т. е. в рамках Логоса как рациональной структуры бытия и истории. Что касается роли Бога в истории, то автор находит у Евсевия четыре формы божественного вмешательства, среди которых самым важным он считает «сюнергизм» — сотрудничество Бога и свободных в своем выборе индивидов (с. 59—60).

Ученый разделяет оценку христианских историков Востока как разработчиков теории исторического прогресса. Он постоянно указывает на существование в их трудах «оптимистического» взгляда на земную судьбу христианства, прямо противоположного «пессимистической» концепции Августина (с. 199 и т. д.). Но

не только здесь Г. Ф. Чеснат видит различие между Августином и его восточными коллегами. Другая область разногласий — проблема иррациональных мотивов в истории. Если Евсевий, как утверждает автор, отрицал их значение, то в «Исповеди» епископа Гиппонского им придавалась особая важность (с. 61—62 и гл. V).

В заключительной части работы ставится проблема церковно-исторической концепции императора. Исследователя интересует вопрос, в какой степени эта концепция была связана с античными традициями. Среди самых главных отличий он выделяет отказ Евсевия и его последователей от идеи «царя-философа». С его точки зрения, центральным пунктом христианской теории становится идеал императора-полувоина, императора-полумонаха (с. 243—250).

Это далеко не полный перечень тех вопросов, которые затрагивает Г. Ф. Чеснат. Мы остановились только на самых существенных, которые, по нашему мнению, составляют концептуальную основу данного исследования. Многие из них дискуссионны, но имеют право на существование. Поэтому мы ограничимся лишь несколькими замечаниями. Отдавая дань предшествующей традиции, автор сосредоточивает свое внимание прежде всего на Евсевии (2/3 работы). В части же, посвященной Сократу, Созомену, Феодориту и Евагрию, он преуменьшает самостоятельность этих церковных историков, хотя и не рассматривает их как простых продолжателей Евсевия. Вряд ли можно считать правомерным и стремление вывести историческую концепцию Евсевия, опираясь главным образом на его догматические и полемические сочинения, а не на саму «Церковную историю». Не всегда уместными кажутся также весьма вольные сравнения, как, например, Евсевия с Фрейдом (с. 54—55), Сократа с деистами XVIII в. (с. 120—121) и т. п.

Подводя итог, скажем, что книгу Г. Ф. Чесната отличают смысловая насыщенность текста и оригинальность многих заключений. Автор демонстрирует широкую эрудицию, что позволяет читателю осмыслить статус церковных историков в рамках мировой историографии. Умело сочетая исторический и философский подходы, ученый предлагает действительно современное исследование проблем церковно-исторической мысли. Оно является солидной основой для их дальнейшей разработки.

И. В. Кривушин

Мглоблишвили Т. Г. Кларджетский многоглав. Тбилиси: «Мецниереба», 1991. 496 с. На груз. яз. с англ. резюме.

Новая книга известной грузинской исследовательницы представляет собой издание и подробный источниковедческий и кодикологический анализ одной из древнейших грузинских рукописей, которая по содержанию является литургическим сборником, включающим в свой состав преимущественно гомилии — торжественные слова. Такой сборник, наряду с лекционарием и тропологием, обеспечивал потребности христианского богослужения в

течение всего года. Кларджетский многоглав, датируемый X в., содержит в переводе на грузинский гомилии отцов христианской церкви Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Севериана Гевальского, Кирилла Иерусалимского, а также оригинальные грузинские сочинения Григола Дияквани (Дьякона), Иоанэ Болнели. Всего в сборнике 63 чтения, которые охватывают вторую половину литургического года.

Грузинские многоглавы уже неоднократно привлекали внимание ученых. У Т. Г. Мгалоблишвили были такие знаменитые предшественники, как А. Шанидзе, издавший Ханмэтный многоглав VIII в. и Синайский многоглав 864 г., И. Абуладзе, который первым указал на важность исследования многоглавов и разработал программу их изучения, Ж. Гаритт и М. ван Эсброк, которые занимались анализом грузинских многоглавов в сопоставлении с литургическо-гомилетическими сборниками на греческом и восточных языках.

В отличие от вышеупомянутых ученых, Т. Г. Мгалоблишвили поставила своей целью не только дать научное издание ценнейшего грузинского памятника, но монографически изучить именно Кларджетский многоглав: выявить содержащиеся в нем оригинальные грузинские тексты и сравнить их с текстами других аналогичных сборников, выделить переводные гомилии и сопоставить их с архетипами, установить древнейшее ядро многоглава и проследить, как и почему в него включались различные напластования; исследовать особенности литургического календаря Кларджетского многоглава.

В первой главе исследовательской части книги дается подробное палеографическое и кодикологическое описание Кларджетского многоглава. По предположению Т. Г. Мгалоблишвили, кодекс был написан в Южной Грузии в 80—90-х гг. X в. Приписки, сохранившиеся в рукописи, позволяют проследить историю бытования памятника на протяжении нескольких веков до того, как он оказался в коллекции Института рукописей им. К. С. Кекелидзе.

Вторая глава посвящена рассмотрению оригинальных гомилетических произведений, в число которых входят «Обращение Картли в христианство» Григола Дияквани и девять слов Иоанэ Болнели. Исследование жизни и творчества последнего автора составляет основную часть второй главы. Научные предшественники Т. Г. Мгалоблишвили по-разному определяли время деятельности грузинского ритора, их датировки колебались от VI—VII до начала XI в. Проанализировав ряд разноплановых данных (свидетельства древних письменных источников, эпиграфику и рукописи), Т. Г. Мгалоблишвили пришла к выводу, что Иоанэ Болнели является писателем первой половины X в. Наблюдения над рукописным материалом позволили автору высказать гипотезу о том, что творчество Иоанэ Болнели примыкало и к тао-кларджетской и к палестино-иерусалимской литературным школам. Особое место в системе доказательств Т. Г. Мгалоблишвили занимает рассмотрение великопостных воскресных чтений, созданных грузинским писателем. Восьминедельный цикл великопостных служб, в отличие от ранее бытовавшего семинедельного, представлен в грузинских литургических рукописях X—XI вв. Его возникновение отно-

сится к началу X в. и связывается с именем Иоанэ Болнели. Т. Г. Мгалоблишвили усматривает влияние древней иерусалимской традиции на творчество Иоанэ Болнели в гомилии на обновление иерусалимских церквей. Такое воздействие может объясняться тем, что грузинский ритор пользовался архаичными богослужебными текстами, вытесненными к концу X в. из официальной византийской литературы. По мнению Т. Г. Мгалоблишвили, Иоанэ Болнели хорошо знал древние источники и освоил по ним художественные приемы раннехристианских авторов. Он перерабатывал их в духе своего времени и создал на их основе цикл собственных оригинальных проповедей.

Основное содержание книги сосредоточено в третьей главе, посвященной переводной гомилетике, которая занимает большую часть Кларджетского многоглава. Из 63 чтений — 53 являются переводными текстами. Автор поставил цель сравнить чтения исследуемой рукописи с редакциями этих же сочинений, представленными в других грузинских многоглавах, с одной стороны, и с иноязычными их источниками — с другой.

Проанализировав отличительные черты переводных проповедей (передача собственных имен и географических названий, библейских цитат, особенности грамматики и синтаксиса), исследовательница пришла к выводу об их греческом оригинале, причем грузинские переводчики точно и буквально следовали тексту подлинников. Это позволяет восстановить древние редакции греческих гомилий, впоследствии утраченные или переработанные в рамках развития византийской литургики и догматики.

В первой части третьей главы Т. Г. Мгалоблишвили рассматривает редакционные особенности гомилий, представленных в Кларджетском многоглаве: расхождения в пределах одного чтения, расхождения в отдельных частях чтений, случаи, когда отдельные части гомилий преобразуются в самостоятельные чтения или разные гомилии объединяются в одно чтение. Такими приемами пользовались и составители греческих литургических сборников. Их практика стала образцом для грузинских книжников, которые весьма умело продельвали аналогичную работу как с переводными, так и с оригинальными текстами. Автор отмечает, что подобное явление было распространено не только в самой Грузии, но и в среде палестинских грузинских переписчиков как в X в., так и в более раннее время.

Во второй части третьей главы исследуются гомилии, сохранившиеся только в одной редакции, при этом наибольшие трудности возникали при анализе чтений, для которых не удалось обнаружить иноязычного оригинала или оригинал и перевод существенно расходились друг с другом. К числу первых относятся несколько слов, приписываемых Ефрему Сирину, Иоанну Златоусту, Севериану Гевальскому, апокрифы о Пророжении и об Успении. Во второй группе значатся чтения Иоанна Златоуста, Афанасия Александрийского, Иоанна Дамаскина, а также два апокрифических сочинения на Успение Богородицы.

Т. Г. Мгалоблишвили, проанализировав выявленные в грузинских текстах грецизмы и ошибки переводчика, предположила, что все они восходят к греческой модели, и ряд представленных

в них теологических и литургических указаний отражает древнейшую иерусалимскую богослужебную практику и датируется V—VI вв.

В следующем параграфе этой же главы разбираются гомилии, восходящие к греческим оригиналам и близкие к ним. Эта группа чтений уже была изучена М. ван Эсброком, который считает их образцом классических переводов. Т. Г. Мгалоблишвили, тщательно сопоставив грузинские тексты с их оригиналами, подтвердила мнение бельгийского ученого о греческом происхождении переводов. Однако она сделала еще один шаг в исследовании текстов, показав на примерах, что переводчик фиксирует особенности греческого произношения, характерные для иерусалимско-палестинской среды. Это позволило ей высказать предположение о том, что грузинские переводы восходят к текстам, бытовавшим в Палестине и не дошедшим до нас. На наш взгляд, отражение особенностей греческого произношения палестинского региона может также свидетельствовать о том, что переводы были выполнены именно в данной части христианского мира. Важный вывод ученого заключается в том, что ядро Кларджетского многоглава составляют тексты, переведенные и включенные в сборник не позднее V—VI вв., поскольку впоследствии такие греческие версии не распространялись, будучи замененными иными текстами, и что архетип грузинского многоглава имеет палестинское происхождение.

Последнее положение исследователяница старается подкрепить еще одним доказательством, которое покоится на анализе литургического календаря Кларджетского многоглава. Этот гомилиарий, содержащий слова на господские и великие праздники второй половины годичного цикла, уникален в том отношении, что основан на литургическом календаре, не имеющем греческой аналогии. В книге Т. Г. Мгалоблишвили не рассматривается весь литургический цикл Кларджетского многоглава. Автор выделяет лишь некоторые праздники, существование которых отражает древний период в иерусалимской богослужебной практике. К числу таких относится Рождество Иоанна Крестителя, когда чтение, посвященное этому святому, приходится на 24, а не на 25 июня, как было принято позднее. Особое место в книге занимает этюд о празднике «*vardoba — atenagenoba*». В отличие от К. С. Кекелидзе и М. ван Эсброка, которые считали, что наименование праздника связано с армянским *vardavar*, а само включение в грузинское богослужение относится ко времени религиозного единства армян и грузин, Т. Г. Мгалоблишвили полагает, что, имея общий источник — малоазийское языческое торжество (праздник роз), каждая из этих христианских стран самостоятельно адаптировала его, видоизменив по-своему: в грузинской церкви он оформился как *atenagenoba*, в армянской — Преображение. Автор высказывает мнение, что замена в грузинской практике праздника *vardoba* на *atenagenoba* обусловлена сиро-палестинской традицией и датируется второй половиной V в.

К древним иерусалимским корням восходит и дата праздника Обращения святого креста, зафиксированная в Кларджетском многоглаве под 10 числом месяца *vardoba*. В результате сложного историко-текстологического исследования, включаю-

щего корректировку даты легенды об Обретении креста в Иерусалиме и анализ сведений о празднике креста в грузинских исторических и литургических источниках, Т. Г. Мгалоблишвили высказывает интересное предположение о том, что первоначальный, архаичный тип легенды об Обретении креста и учреждение праздника, посвященного этому событию, связаны с иерусалимской иудео-христианской средой начала III в. Греческие и сирийские изводы легенды возникли на основе этого древнего архетипа в IV—V вв. Но уже в середине V в. греческий вариант сказания об Обретении креста вытеснил палестинскую традицию, и в качестве даты праздника кресту было официально признано 14 сентября. Лишь случайно в греческой версии легенды VIII в. сохранилось время более древнего праздника — 20 артемисии, которая, однако, переключалась и в древнегрузинский вариант легенды, восходящий к утраченному греческому оригиналу конца IV—начала V в.

Тема контактов христианской Картли с палестинским регионом продолжена в пятой главе книги, которая озаглавлена «Исторические реалии, отраженные в многоглаве». Здесь автор показывает значение грузинских многоглавов для изучения раннего периода грузинского христианства, когда данные, почерпнутые из литургических памятников, подтверждаются собственно историческими источниками: литературными текстами, такими, как предание о св. Нино, завещание царя Мириана, мученичество Або Тбилели, и археологическими раскопками, выявившими христианские погребения II—III вв.

Т. Г. Мгалоблишвили последовательно развивает свою точку зрения, согласно которой еще до официального признания в Грузии христианства адепты этой религии, придерживающиеся иудео-христианской ориентации, распространяли в Картли традиции иерусалимской церкви, следы которой впоследствии, из-за перемен в религиозной ситуации, специально стирались в грузинских источниках. Т. Г. Мгалоблишвили полагает, что именно сравнительное исследование древнейших исторических и литургических памятников позволяет выявить архаичные черты грузинского христианства и датировать их. Ее работа над Кларджетским многоглавом показала, что решение некоторых вопросов, связанных с крещением Картли, требует нового подхода. Так, она считает, что в IV в. сосуществовали два течения христианства — древнейшее, иудео-христианское, и новое, эллинистическое, точнее византийское. К этому периоду относятся переводы литургических сочинений древнейшего, иерусалимского периода и освоение их грузинской литературой. Кларджетский многоглав интересен для специалистов не только в текстологическом и литературном отношении, позволяя осветить историю грузинской оригинальной и переводной письменности, он дает ценный материал для изучения истории грузинской и других восточнохристианских церквей, восстановления особенностей богослужебной практики иерусалимского периода, утраченных в византийское время.

В книге Т. Г. Мгалоблишвили представлены основные результаты многолетней скрупулезной работы над Кларджетским многоглавом. В ней не только впервые издан редчайший литургический памятник по рукописи X в., но и впервые в мировой

практике рукопись так называемого традиционного содержания была подвергнута подробному и разноплановому исследованию. Т. Г. Мгалоблишвили успешно, как нам кажется, доказала, какие большие перспективы открывает подобная работа. Методика, продемонстрированная в книге, может стать образцом для ученых, занимающихся такими же рукописями, и послужить прекрасным стимулом для аналогичных штудий на разноязычном материале.

Е. Н. Мещерская

Тантлевский И. Р. История и идеология Кумранской общины. СПб.: Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН; Центр «Петербургское востоковедение», 1994. 368 с., ил.

В истории мировых религий как идеологии, религиозных общин как формы организации людей, в которых формируется эта идеология, коммунистического / эгалитаристского движения в целом и собственно христианства Кумранская община представляет уникальный репер, точку отсчета. Документы Кумранской общины были открыты почти полвека назад, и с тех пор ими занимаются десятки исследователей в разных странах мира. Библиография опубликованных работ огромна, выходят три специальных журнала. Однако принципиальные вопросы кумрановедения не были решены до последнего времени. Рецензируемая монография является первой в мировой литературе работой, в которой на основании всего фонда известных источников предложена полная реконструкция истории Кумранской общины, идеологии и религиозной практики кумранитов в контексте исторических событий и религиозной ситуации на Ближнем Востоке во II в. до н. э.—I в. н. э.

Появление такой работы стало возможным благодаря полной публикации текстов из пещер Вади-Кумрана, имевшей место в конце 1991 г., и таланту автора.

В своем «Предисловии» (с. 8—12) И. Р. Тантлевский кратко излагает историю и современное состояние кумрановедения, обосновывает значимость темы, формулирует концепцию и задачи исследования. Однако, показав безусловную необходимость изучения и осмысления истории и идеологии Кумранской общины на новом уровне, автор почему-то приходит к странному заключению: «Все это, как нам представляется, является достаточным основанием для того, чтобы *еще раз* обратиться к рассмотрению этих вопросов» (с. 11). (Курсив мой. — С. Б.). Вызывает недоумение и заключительный абзац «Предисловия», где автор заявляет, что «умышленно не пошел на „популяризацию“ изложения материала, сообразуясь со следующим замечанием Иммануила Канта» (далее приводится пространная цитата из предисловия к «Прологоменам ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки», 1783 г.). Невольно задаешься вопросом: во что превратилась бы работа без основополагающего указания великого германского философа? Напротив, самое хорошее впечатление оставляет «благодарственная страница» (с. 12). Как мы

знаем, масштабные исследования нельзя осуществить в условиях затворничества. И во всех публикациях такого рода высказываются благодарности. Но редко можно встретить столь обширный список и столь четкие объяснения, какая именно помощь, содействие или поддержка были оказаны автору. «Благодарственная страница» определенным образом передает атмосферу научного поиска, уважительного общения и широкого обсуждения, в которой создавалась эта работа.

Гл. I «Письменные источники по истории ессеиско-кумранского движения. Археология Хирбет-Кумрана» (с. 14—42) содержит обзор и характеристику источников. Работа базируется на письменных источниках, среди которых главное место принадлежит «рукописям Мертвого моря» — манускриптам, спрятанным кумранитами в труднодоступных пещерах вблизи поселения общины. Около 900 свитков на еврейском, арамейском, греческом и набатейском языках дошли до нас в плачевном состоянии. Тексты наиболее полных рукописей имеют значительные лакуны. Дешифровка и реконструкция текстов сама по себе представляет проблему. И. Р. Тантлевский справился с ней в лучших традициях российского востоковедения. Предложенные им первые русские переводы ряда теолого-дидактических кумранских текстов на древнееврейском и арамейском языках: «Тайна бытия», «Наставления сынам рассвета», текст «Сына Божьего», «Завещание Левия», фрагменты «Благодарственных гимнов», «Свитка войны», «Дамасского документа», книги Псевдо-Иезекииля (из 4-й пещеры) — отличаются предельной точностью и в то же время передают страстную веру их авторов, дух и пафос эпохи. Автор привлек также основные дошедшие сведения о движении ессеев, содержащиеся в сочинениях иудейских историков и философов, трудах греческих философов разных школ, в Новом Завете, у отцов церкви, в сборниках правовых и литературных текстов. Обратился к ветхозаветным апокрифам, талмудическим сочинениям, трудам средневековых мусульманских и караитских авторов и т. д. и т. п.

И. Р. Тантлевский использовал археологические материалы, данные раскопок центрального ессеиского поселения (в местности Хирбет-Кумран) и его некрополей.

Хронологические рамки работы основываются на радиоуглеродных датировках и нумизматических находках, а также (и это чрезвычайно важно) на палеографическом анализе текстов.

На этом фундаментальном основании автор строит реконструкцию, которая открывается 2-й главой «История Кумранской общины. Учитель праведности» (с. 43—188). В реконструкции И. Р. Тантлевский применяет комплексный метод исследования, разработанный им самим для своего очень сложного и разнообразного материала, отличающегося эзотерическим характером произведений, завуалированностью идеологических представлений, иносказательной передачей фактов, условным обозначением действующих лиц. Сочетая историко-философский, религиоведческий и философский анализ источников, он идентифицирует упоминаемые события и факты, отождествляет все религиозно-политические группировки, всех персонажей и восстанавливает историю Кумранской ессеиской общины в целом, от возникновения до гибели.

Кумранская община, в которой было основано есеейское движение, возникла около 197/196 г. до н. э. Ее основатели призвали сограждан в «ответ» на эллинистический вызов отрешиться от всего мирского и принять участие в «приготовлении пути Господа» в мир. Кумраниты рассматривали свою общину как духовное «святилище человеческого» в противовес оскверненному иерусалимскому Храму. Основателем общины был Антигон, ученик Симеона II Праведного. Идеи и деятельность Антигона обнаруживают интереснейшие параллели с идеями и деятельностью Иоанна Крестителя. Около 177/176 г. общину возглавил харизматический учитель праведности, которого автор отождествляет с Цадоком, учеником Антигона. Около 137/136 г. Цадок был распят по приговору суда Великого Синедриона. Его преемником стал священник Иуда (вероятно, «старец Иуда» Иосифа Флавия). Община пережила предательство, раскол и гибель учителей, политические гонения и природные катаклизмы. Общинники спасались от преследований бегством и выступали с оружием в руках. Но возвращались и отстраивали свой город. В 68 г. н. э. его захватили римские легионеры. На время войны здесь был поставлен лагерь. После ухода римлян общинники уже не вернулись. В 30-х гг. II в. постройки использовали повстанцы Бар-Кохбы. Автор считает, что невозвращение кумранитов было вызвано политическими обстоятельствами. Весьма вероятно, однако, что окончательный исход был связан с исторической десертификацией Ближнего Востока в I в. до н. э.—II в. н. э. Тем более что позднее ессеи влились в другие иудео-христианские общины (с. 182). Но это замечание, конечно, мелочь. Картина жизни Кумранской общины, воссозданная И. Р. Тантлевским, представляется достоверной. Она полностью вписывается в историю Селевкидской и Римской Иудеи, заполняя значительные пробелы в истории религиозных движений этого времени.

Самой высокой оценки заслуживает установление руководителей общины, не только как исторических имен, но и как личностей.

В 3-й главе «Эволюция мессианско-эсхатологических представлений Кумранской общины» (с. 189—280) И. Р. Тантлевский сосредоточил внимание на вопросах реконструкции мессианско-эсхатологических воззрений кумранитов. Он предлагает собственную реконструкцию и выделяет четыре основных этапа эволюции: 197/196—ок. 177/176 г., ок. 177/176—137/136 г., 137/136—первая половина I в. до н. э., вторая половина I в. до н. э.—66/68 г. н. э. Каждый из этапов в конечном счете связан с политическими обстоятельствами, принципиальными изменениями в жизни страны и общины, новыми задачами, встающими перед сектой. Ожидаемый Мессия не приходит, Конец дней не настает, пророчества не осуществляются. Выстраивая картину эволюции, автор показывает, почему, в каком направлении и как происходят изменения представлений, выявляет истоки новых доктрин. Каждое свое положение он подтверждает многочисленными ссылками на источники.

Автор охватывает максимально широкий круг вопросов, связанных с мессианско-эсхатологическими представлениями Кумранской общины. Специальный интерес представляет «Этимоло-

гия термина „ессей“ в свете кумранской мессианской доктрины» (раздел II, с. 216—230). Здесь рассматриваются происхождение и этимология термина, выдвигаются возможные объяснения его употребления и неупотребления. Вопросы эти давние и весьма спорные. Мнение автора о происхождении названия (от имени отца царя Давида — Иессей), основанное на источниках и аналогиях, как и вся его разработка, убедительно. Правда, в наборе грекоязычных источников не хватает «Толкового словаря» Гезихия (II, 6300, 44), но на выводы это не влияет.

Особого внимания заслуживает впервые предпринятое автором сопоставление кумранских рукописей и коптских рукописей из Наг-Хаммади, выявление идеологических параллелей, сопоставление гностических элементов этих текстов, мессианских учений, взглядов на фигуру Мелхиседека. На всех открытиях И. Р. Тантлевского, спрессованных в его монографии, останавливаться нет возможности. Мимо этого пройти не могу, поскольку оно разрешает двухсотлетнюю дискуссию о происхождении «гностических амулетов», их значении, назначении и ареале распространения.

4-я глава — «Ессейско-кумранское учение о предопределении и особенности сотериологии Кумранской общины. Дуалистическая доктрина кумранитов» (с. 281—314). И. Р. Тантлевский показывает, что важнейшим элементом ессейско-кумранской идеологии является учение о предопределении, согласно которому вся мировая история уже состоялась в идеальной форме в Мысли Господа. Отсюда понятна твердая уверенность кумранских общинников в том, что пророческие предсказания и другие свидетельства их Учителя, получавшего свои идеи непосредственно из Разума, Мысли Господа, непременно исполнятся. Автор выделяет особенности соотношения кумранского учения о предопределении с принципом свободной воли человека, свободного выбора своих поступков. Спасение мыслилось кумранитами только в рамках общины, поэтому вступление в нее может в определенной мере изменить жребий человека, даже предрасположенного к греху. Центральным моментом кумранской сотериологии является представление о благодати через искупление Мессией первородного греха. На определенном этапе кумраниты начали рассматривать веру в Учителя праведности в качестве необходимого / достаточного условия спасения человека.

С доктриной о предопределении тесно связано учение о дуализме. Дуальность совечна Творению и, по-видимому, предшествует созданию человека. Отличительной особенностью кумранского дуализма является то, что он не выходит за пределы строгого библейского монотеизма и монэргизма. Из Священного Писания были, скорее всего, заимствованы фундаментальные положения кумрано-ессейской дуалистической концепции. Автор полностью отвергает влияние зороастризма на кумранскую дуалистическую систему, показывая невозможность для кумранитов «заигрывания» с темными силами. Для них Конец дней, Конец истории человечества с ее жестоким противостоянием Добра и Зла есть одновременно Начало прекрасного нового мира Радости и Любви.

В «Заключении» (с. 315—316) И. Р. Тантлевский определяет место Кумранской общины и ее идеологии в истории эллинисти-

ческой-раннеримской Иудеи, параллели и различия кумранской мессианской концепции и основополагающих доктрин раннего христианства.

Из заключающего книгу списка использованной литературы (с. 317—362) явствует, что автор учел практически все работы российских и зарубежных исследователей, связанные с рассматриваемыми им в монографии проблемами.

Как видно из краткой рецензии, монографическое исследование И. Р. Тантлевского — труд фундаментального характера, высокое достижение российской и мировой науки в области кумрановедения, истории религии и философии.

С. Я. Берзина

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АЕ	—	Археографический ежегодник.
ВВ	—	Византийский временник.
ВДИ	—	Вестник древней истории.
ВС	—	Византийский сборник.
ГИМ	—	Государственный Исторический музей (Москва).
ГМИИ	—	Государственный Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина (Москва).
ГРМ	—	Государственный Русский музей (С.-Петербург).
ГТГ	—	Государственная Третьяковская галерея (Москва).
ГЭ	—	Государственный Эрмитаж (С.-Петербург).
ЖМНП	—	Журнал Министерства народного просвещения.
ИАН	—	Императорская Академия наук.
ППС	—	Православный Палестинский сборник.
ПС	—	Палестинский сборник.
РАН	—	Российская Академия наук.
РГБ	—	Российская государственная библиотека (Москва).
РНБ	—	Российская национальная библиотека (С.-Петербург).
SBAW	—	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
SPAW	—	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften.

CONTENTS

E. N. Mescherskaja. To the 100-th N. V. Pigulevskaya Anniversary	5
C. B. Starkova. The idea «mystery» in the Qumran texts	9
<u>A. G. Lundin</u> . New Document from ancient Yemen	14
A. G. Grushevoy. Christian authors of IV—VI s. on conversion of arabic tribes to Christianity	27
V. V. Emelianov. Sumerian Consecration Incantations and the Sumerian Image of Sacred	39
A. A. Novikov. The «Barbarians» and «Barbarism» in the political Conception of the imperior Julian	61
N. V. Astachova. On Study of Circus parties	67
A. I. Kolesnikov. The new Information on the Settle of Khazars in Caucasian Albania	78
K. A. Zhukov. On the History of religious Movements in Eastern Mediterranean from the 14th through the 15th century: A new Interpretation of Berkludje Mustafa's Uprising in Anatolia, ca 1415	84
D. A. Morosov. Some Peculiarities of the Arabic Versions of Bible from Greek with regard to the Development of written Arabic	99
E. P. Metreveli. On some hymnographical Terms	105
T. G. Mgaloblishvili. The oldest Feast «vardoba»—«atenagenoba»	115
B. L. Fonkich. The Greek Manuscripts of A. S. Norov	123
I. P. Medvedev. Some Notes for the History of manuscripts collections in St.-Petersburg	132
A. I. Elanskaya. The coptic Manuscript in the Institute of Oriental Studies with some Extracts from the gospel of Luke and the gospel of John	139
E. N. Mescherskaya. The Syriac Fragments in the Institute of Oriental Studies collection (St.-Petersburg)	148
V. G. Putsko. «The Lord's Sepulchre» in the medieval Novgorod plastic art	159
A. Ja. Kakovkin. From a pagan Execution to the Biblical Sacrifice	185
A. I. Kolesnikov. The Christian Symbolics on the late Sasanian and Arab-Sasanian copper Coins from VII-th Century Iran	196
P. L. Dubov. The History of Cosmetics in the Context of Culture	206
M. V. Rozdestvenskaya. Russia and the Orthodox East. (The International Symposium in Lebanon)	224

OUR HERITAGE

A. Ja. Borisov. Jewish secular Poetry in Moorish Spain	230
From the History of the Imperial Orthodox Palestine Society. Some Documents from Academy of Sciences Archive. Preparation of texts, introduction and notes of A. G. Grushevoy	250

SCIENTIFIC REVIEWS AND BIBLIOGRAPHICAL NOTES

A. I. Kolesnikov. Scientific sessions on the history of religion in the Ukraine (Lvov, 1991—1993 y.)	265
List of Abbreviation	283

СОДЕРЖАНИЕ

К столетию со дня рождения Н. В. Пигулевской (1894—1970). (Е. Н. Мещерская)	5
К. Б. Старкова. Понятие «тайна» в кумранских текстах	9
А. Г. Лундин. Новые документы древнего Йемена	14
А. Г. Грушевой. Обращение арабов в христианство у церковных авторов IV—VI вв.	27
В. В. Емельянов. Шумерские заклинания consecрации в связи с пониманием святости у шумеров	39
А. А. Новиков. «Варвары» и «варварство» в политической концепции императора Юлиана	61
Н. В. Астахова. К вопросу изучения цирковых партий	67
А. И. Колесников. Новые сведения о расселении хазар в Кавказской Албании	78
К. А. Жуков. К истории религиозных движений в Восточном Средиземноморье в XIV—XV вв.: новая интерпретация восстания Берклюдже Мустафы в Турции (около 1415 г.)	84
Д. А. Морозов. Некоторые особенности арабских переводов библейских текстов с греческого языка в контексте развития арабского литературного языка	99
Е. П. Метрели. О грузинской гимнографической терминологии	105
Т. Г. Мгалоблишвили. Древнейший праздник «vardoba»—«atenagenoba»	115
Б. Л. Фонкич. Греческие рукописи А. С. Норова	123
И. П. Медведев. Материалы к истории рукописных собраний Санкт-Петербурга	132
А. И. Еланская. Коптская рукопись ПФИВ С 880 с отрывками из Евангелий от Луки и от Иоанна	139
Е. Н. Мещерская. Фрагменты сирийской рукописи из собрания Института востоковедения РАН	148
В. Г. Пуцко. «Гроб Господень» в каменной пластике средневекового Новгорода	159
А. Я. Каковкин. От языческого убийства к библейскому жертвоприношению. (На материале коптских тканей)	185
А. И. Колесников. Христианская символика на позднесасанидской и арабо-сасанидской меди в Иране VII в. н. э.	196
П. Л. Дубов. Искусство косметики в контексте культуры	206
М. В. Рождественская. Россия и православный Восток. (Международный симпозиум в Ливане)	224

ИЗ НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ

А. Я. Борисов. Светская поэзия евреев мавританской Испании	230
Из истории Императорского Православного Палестинского общества. Публикация архивных документов. (Подготовка текста, введение и примечания А. Г. Грушевого)	250

НАУЧНЫЕ ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

А. И. Колесников. Научные сессии по истории религий на Украине (Львов, 1991—1993 гг.)	265
Список сокращений	283

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

Вып. 98 (35)

Редактор издательства *Е. А. Гольдич*
Художник *Ю. П. Амбросов*
Технический редактор *Н. Ф. Соколова*
Корректор *К. Д. Буланина*
Компьютерный набор и верстка Л. Ю. Егоровой

ЛР № 061824 от 11.03.98 г.
Сдано в набор 23.06.97. Подписано к печати 29.05.98
Формат 70×100¹/₁₆. Гарнитура Таймс. Бумага офсетная
Печать офсетная. Печ. л. 18. Уч.-изд. л. 20
Тираж 500. Зак. № 765.

Издательство «Дмитрий Буланин»

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Заказы присылать по адресу:

«Дмитрий Буланин»
199034, С.-Петербург, наб. Макарова, 4
Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской Академии наук
Телефон: (812) 235-15-86
Телефакс: (812) 346-16-33

В Ы Ш Е Л В С В Е Т

ПРАВОСЛАВНЫЙ
ПАЛЕСТИНСКИЙ
СБОРНИК

В Ы П У С К

96 (33)

А. Г. ГРУШЕВОЙ

НЕССАНСКИЕ ПАПИРУСЫ

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ ЮЖНОЙ ПАЛЕСТИНЫ
IV—VII ВЕКОВ

СИНАЙСКИЕ

НАБАТЕЙСКИЕ НАДПИСИ
КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

ГОТОВИТСЯ К ВЫХОДУ

ПРАВОСЛАВНЫЙ
ПАЛЕСТИНСКИЙ
СБОРНИК

ВЫПУСК

97 (34)

Е. К. ПИОТРОВСКАЯ

ВИЗАНТИЙСКИЕ ХРОНИКИ IX ВЕКА
И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В ПАМЯТНИКАХ
СЛАВЯНО-РУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

(«ЛЕТОПИСЕЦ ВСКОРЕ» КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО
ПАТРИАРХА НИКИФОРА)

ISBN 5-86007-101-9



9 785860 071018